منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الفلسفة الأخلاقية

من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء

إشراف وتحرير:
سمير بلكفيف
تأليف:
مجموعة مؤلفين

مسائل فلسفية


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com



من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء

الفلسفة الأخلاقية

من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء

تأليف:

مجموعة مؤلفين

إشراف وتحرير:

سمير بلكفيف





منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0939-1



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: 966509337722+

هاتف بيروت: 9613223227+

editions.difaf@gmail.com

الإهداء:

إلى الإنسان العربي في محنته الحضارية المثقل بماضيه...

والمتألم لحاضره والخائف من مستقبله...

أملا في الفلسفة أن تنتشل هذا التمزّق...

المحتويات

القسم الأول

أخلاقيات الفكر الشرقي القديم

القسم الثاني

استراتيجية التنظير القيّمي في الفلسفة اليونانية

القسم الثالث

الأخلاقية في العصر الوسيط

القسم الرابع

أخلاق العصر الحديث تظافر الأكسيولوجي والإبستيمولوجي

القسم الخامس

معركة المفاهيم الأخلاقية في الفلسفة المعاصرة

القسم السادس

دوائر الخوف في أخلاقيات الراهن

مقدمة

من فلسفة القيمة إلى فلسفة الأخلاق

في حدود المعنى وجغرافيا المصطلح:

إن القيمة بالمعنى الفلسفي هي كل ما له شأن في التصور والفعل لدى الأفـــراد والجماعات، وقد تحدث "**لوي لافال**" "**L.Lavelle**" في كتابه: "**المطوّل في القـــيم**" عن الأثر الذي تحدثه كلمة القيمة في عصرنا ووصفه بأنه سحر: "أصـــبحت كلمـــة قيمة تُحدث في أناس عصرنا سحر يشبه سحر كلمة وجود التي لا تكـــاد تنفصـــل عنها، ونحن هنا في قلب هذه المتاهة من المناقشات التي يتميز بها دائما الفكـــر إبـــان صنعه، وما إن يتم صنع الفكر؛ أي ما إن نُجاوزه، حتى يصبح من شأن التـــاريخ أن يعرفه ويلمّ به"، فالقيمة إذن وجود بمعنى جديد، وهي وجود جديد يواكب معنـــاه، يراد تسميته بصيغة علم مستحدث تدل عليه كلمة "**الأكسيولوجيا**" "**axiologie**"، ويصح التعبير عن هذه الكلمة بعبارة "علم القيم" أو "فلسفة القيم" أو "نظرية القيم"، حيث: "أننا نشعر -فيما يقول لافيل- أحيانا بأن مشكلة القيمة مشـــكلة جديـــدة، ولكن ليس من جديد سوى الإسم أو على الأقل التصور العام الذي يعتنقه الباحثون اليوم، ففي أيامنا هذه أخذنا نتسائل: هل في وسعنا إقامة علم مستقل بالقيم نطلـــق عليه اسم الأكسيولوجيا؟"(عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، 43-44).

إن الإهتمام بالأكسيولوجيا اليوم يتيح لنا القـــول الأتي "**في البـــدء كانـــت القيمة**"، لأن الفلسفة ما فتئت تنـــزل القيمة منـــزلة الصدارة من حيث اهتمامها الفعلي، إن معنى الحياة أو مغزى الوجود هو المشكلة الأساسية التي تطرحها التجربة القيمية وتضعها في طليعة المشكلات التي يتناولها الفكر الإنساني، وتنفـــرد فلســـفة القيم والتفكير القيمي نحو إتاحة الفرصة أمام العقل الإنساني كيما يضـــفي علـــى الحياة معنى يكفل اختيارا يحدد به الإنسان مصيره ومصير العالم بأسره، لقد شـــبّه

"شارل لالو" "Charles Lalo" دور القيمة في الفكر الحديث بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث، فما أن إستعار نيتشه مفهوم القيمة من الاقتصاديين ونقله إلى الذرائعيين المعاصرين حتى أضطلع هذا المفهوم في مجال التأمل الفلسفي شبيه بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث، فالقوة أو الطاقة تقرّ في أصل كل ظاهرة من الظواهر، والحق أن القيمة كظاهرة وكتجربة ليست محل مشاهدة مباشرة إلا من حيث تأثيرها في نشاط الأفراد، ومن ثم في نشاط الجماعات، وفي تطورها التاريخي والأنطولوجي، والقيمة بذاتها هي قوة بل طاقة، طاقة استبصار وتحفيز، ويذهب "**ريمون رويه**" "R. Ruyer" إلى أبعد من ذلك، حيث يرى في كتابه: "**فلسفة القيم**" أن القيمة هي التي تفسر القوى المرئية بالعين المجردة، وإن عكس ذلك غير صحيح"(عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، 50-49).

هذا، وإن أهم حقل في الأكسيولوجيا الأخلاق التي تتكون في جوهرها من مبادئ ومفاهيم تتعلق بالخير والشر، حيث تسمح لنا بأن نصف الأفعال البشرية، وأن نحكم عليها، غير أن هذه المعايير والمبادئ قد تكون كلية-كونية تُطبّق على كل الكائنات البشرية وتُلزم تصرفهم، والمثل الأقرب على ذلك هو الإحترام الواجب نحو الشخص الإنساني بما هو إنسان، ولزوم معاملة كل الأفراد بالمساواة، والرفض المطلق لإلحاق الألم الجسدي بأي كان من دون سبب.

إننا نجد في أدبيات الكتابة الفلسفية الأخلاقية تتشابك مفاهيم وتصورات ومصطلحات، أهمها: "**الأخلاق والأخلاقية**"، أو "morale et éthique"، وعليه يتوجب علينا أن نعود إلى أصل كلمة أخلاق "morale" وأخلاق نظرية "éthique"، ذلك أن الاشتقاق اللغوي لـ "éthique" ترجع للكلمة اليونانية "laethe" التي تعني العادات الأخلاقية، بينما تعود الأخلاق "morale" إلى الكلمة اللاتينية "mores" التي تعني الأعراف، والكلمتان وإن كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب، وتحيلان على مضامين متشابهة كفكرة العادات الأخلاقية وسبل العمل التي يحددها الإستعمال، ومع ذلك فهناك تمايزا بينهما، حيث تتسم "éthique" بالسمة النظرية، وتتجه نحو التفكير في أسس الأخلاق؛ أي أنها تبحث في قواعد السلوك من حيث تصورات عامة حول الخير والشر (أحمد عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد ودرسات أخرى، 174).

هذا ما يجعل "morale" عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقررة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة، في حين تكون "éthique" عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق باللأفعال، إما تحسينا أو تقبيحا، بمعنى أن "morale" إنما هي الموضع ذاته الذي تختص "éthique" بالنظر فيه (طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، 7-8).

غير أنه علينا عدم المبالغة في إختلاف المعنى بين هاتين الكلمتين، إذ يمكن في العديد من الحالات أن تستعمل الواحدة بدل الأخرى، فالأخلاق والأخلاقية تشكل كل منهما القواعد الكلية للأفعال بمعايير التصرف الفردي، وهناك واقع آخر، وهو وجود قسم من التفكير الأخلاقي يتعلق بتحقيق الحياة الشخصية، على أن هذين الأمرين يجب ألا يجعلانا نظن بأن الأخلاق والأخلاقية هما قضية تفضيل فردي (مونيك كانتو سبيربير، الفلسفة الأخلاقية، 9)

إن الأفراد يطرحون على أنفسهم باستمرار أسئلة، من نمط: ماذا علي أن أفعل؟ ماذا كان ينبغي أن أفعل؟ أين تقف حدود عملي؟ ألم يكن من الأفضل لو قُمت بكذا؟ وحين تصبح غايات أعمالنا وكذلك الوسائل التي نملكها من أجل تحقيقها موضوع تساؤلنا، وحين يفترض التداخل وجود المقدرة النفسية على اتخاذنا مسافة بالنسبة إلى الوضع الذي نوجد فيه، وأن نتبنى تراجعا نقديا بالنسبة إلى حاجاتنا ورغباتنا المباشرة، فإن هذا التساؤل يصبح أخلاقيا(مونيك كانتو سبيربير، الفلسفة الأخلاقية، 5).

غير أن الطرح الفلسفي يستوجب منهجية في التساؤلات التي تشخص أنواع هذه الإشكاليات المطروحة، ومن هنا يمكن أن نتساءل: على أي أساس نصدر حكما أخلاقيا؟ وكيف نتحدث عن معايير أخلاقية نظرية وعن أوامر ونواهي مطلقة؟ كيف يمكن أن نجلب للفعل مبدأ -معقولية ومسوغا- وكيف ننهض بمثل هذا العمل؟ وكيف نرقي لنبلغ فكرة التأسيس الأخلاقي النظري؟ وكيف يمكن الإنتقال من أخلاق نظرية إلى أخلاق تطبيقية يفرضها الوضع الحالي لمشكلات الإنسان الإيتيقية؟ فهل بإمكاننا -مثلا- أن نجري تجارب الطب البيولوجي على الأشخاص بدون إذنهم، وخاصة عندما تصبح التجارب على الحيونات كافية بما فيه لتحقيق أهداف الطب والعلاج والبحث العلمي في ميادين علوم الحياة؟ ثم ما

السبيل لمواجهة الإتجار بالأعضاء البشرية أمام تزايد الأعضاء الصالحة للزرع؟ وهل من المسموح به أن نضع حدّ لحياة أشخاص يوجدون على مشارف الموت خاصة عندما تبيّن عجز الفكر الأخلاقي القديم عن معالجة مثل هذه التساؤلات بعد الثورة العلمية والتقنية التي طالت كل الميادين والتي تعرف "بتكنولوجيا الحياة"؛ أي مختلف أشكال التدخل التقني في حياة وجسم الإنسان، ذلك أن الهوة بين الطلب الأخلاقي النظري الملح والعمل التأسيسي لهذه الأخلاق، هي المفارقة (أحمد عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، 174).

من الواضح أن الأخلاق النظرية اليوم شأنها شأن القضايا المعاصرة تُظهر أزمة في الأسس القيمية، فالأسس قد تلاشت اليوم وغروب المعنى هو الذي يطرح بشدة قوة هذا التساؤل عن الواجب والإلزام وعن الأوامر الخلقية (أحمد عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، 176).

يتناول هذا الكتاب إذن مختلف الإشكاليات الأخلاقية التي طرحها الفكر الفلسفي الأخلاقي بدءا من الفكر الشرقي القديم، ثم المذاهب الأخلاقية في الفلسفة اليونانية، كذلك يتضمن مساءلة للعصر الوسيط في مأزق التصنيف بين ما هو ديني وما هو فلسفي، يليه العصر الحديث وفق إحداثيته الإبستيمولوجية والأكسيولوجية أمام تراجع الأنطولوجيا، وصولا إلى الفلسفة المعاصرة -الراهنة عبر تشابك أسئلتها القيمية، هذا بسبب التدخلات التقنية في جسم وحياة الكائن الحي عامة والإنسان خاصة، وبطرح قضايا وإشكاليات فلسفية وقانونية وحقوقية ودينية وإجتماعية وبيئية، الأمر الذي يقتضي مقاربات متعددة الأبعاد تأخذ بعين الإعتبار تكامل المعرفة البشرية (عمر بوفانس، البيوإتيقا في الأخلاق الجديدة، 5-6-7).

هذا، وقد ساهم في تأليف هذا الكتاب مجموعة من الأكاديمين العرب المتخصصين في الحقل الفلسفي، آملين أن يكون هذا الكتاب في المستوى الفلسفي المطلوب، وأن يُزوّد المكتبة العربية بما ينفع الباحثين في هذا الميدان الهام من ميادين المعرفة، وفي الأخير نسأل الله التوفيق والسداد.

الأستاذ/ سمير بلكفيف

القسم الأول

أخلاقيات الفكر الشرقي القديم

أخلاقيات الأداء
في الفكر الشرقي القديم

زروق زينة

جامعة الحاج لخضر باتنة-الجزائر

إن النصوص لا تنشأ خارج سياقها، كما أن المفاهيم لا تنشأ خارج التاريخ، الأمر ذاته بالنسبة للمفاهيم الأخلاقية، فدراسة الأخلاق تمتد إلى بداية تاريخ الفكر الفلسفي ذاته، وإن كانت الدراسات التقليدية للأخلاق تبدأ بالحضارة اليونانية على أساس الطابع النظري الذي تجسده هذه الحضارة؛ أي على عكس الحضارات الشرقية، إذ أن النمط السائد هو الأخلاق العملية المرتبطة بالدين حيث تهتم بالسلوكيات اليومية للحياة دون التعمق في فهم ماهية السلوك، وفي إطار تتبع الفكر الأخلاقي منذ ظهوره ارتأينا أن نبحث في بدايات الفكر الأخلاقي في الحضارات الشرقية القديمة، فما طبيعة الأخلاق عند الشرقيين؟

لقد حاولنا أن ندرس نظرة الشرقيين إلى الأخلاق من خلال الحضارة المصرية القديمة التي طلت بإشراقاتها مضيئة عصورا تاريخية سحيقة وعريقة وبمحتواها الحضاري والمادي، لتكون أول بادرة خير على درب الإنسانية الوعر والطويل، غير أن الطابع الذي ظهر في هذه الحضارة وعكس النظرة الأخلاقية هو سيطرة الوازع الديني، فلم تنفصل الأخلاق عن المعتقدات المصرية القديمة وعن منبعها الأساسي، وهو ما حبس الخوف من الموت والرغبة في الخلود في الحياة الآخرة، فلم تكن لديهم منظومة أخلاقية ثابتة بل مجرد سلوكات فاضلة تسيّر الحياة اليومية.

هذا، وقد انتقلنا إلى تحليل الأخلاق عند الحضارة الفارسية، وذلك ضمن طيات الفكر الزرادشتي، إذ لم تنفصل الأخلاق ولا الفلسفة عن أثر الدين، ومن أبرز سمات

الأخلاق عند الفرس هي النظرة الثنائية (الخير والشر، النفس والمادة)، فقد برزت الزراديشتية بنور جديد تدعو إلى الخير العام الذي هو أصل العالم والوجود.

هذا، وبعد الحضارة الفارسية حللنا الأخلاق عند الحضارة الهندية القديمة إذ برزت الديانة البراهمية في تنظيم الأخلاق، فساد النمط التعسفي والطبقي، لتظهر بعد ذلك البوذية لتخفف من حِدة التمييز الطبقي بالدعوة إلى المساواة، لكن بقية النـزعة التشاؤمية هي المسيطرة على طابع الأخلاق، بالدعوة إلى الهروب من حياة والرغبة في حياة الزهد والتقشف.

لنصل ختاما في هذا الفصل إلى مبحث الحضارة الصينية، التي تتميز عن غيرها من الحضارات الشرقية، إذ انفصلت الأخلاق من سيطرت الضمير الديني فكانت فكرة الواجب هي أساس السلوك والقيم والمبادئ السامية والمثل العليا التي تحكم أكثر من مليار صيني.

أولا- الأخلاق عند المصريين القدماء:

إن لحوادث التاريخ مقدمات وطلائع، وإذا كانت لا تخلو من الطفرات والقطائع والقفزات والمفاجآت، فهي متسلسلة مترابطة، تشكل سردية تاريخية، فتقص على البشرية أحسن القصص وتروي لتأسس سردياتها الكبرى، تشكل بها تاريخ البشرية.

إن معظم الدراسات تربط الحضارة الغربية ارتباطا وثيقا بالحضارة اليونانية. على أساس أنها تشكل البنية الأولية لها، فيسند كل تطور وبناء نسقي إلى اليونان. غير أن إسهاما ت الأمم الشرقية أشبه بالبذرة التي تحمل في جوفها طبيعة الشجرة، وهذا ما أكده هيجل في قوله "في أسيا استرق ضوء الروح ومن ثم بدأ التاريخ الكلي"[1]. وأكده أيضا ول ديوارنت "انه بدأ بآسيا ليس لان أسيا كانت مسرحا لأقدم مدينة معروفة وحسب ولكن لان تلك المدنيات كونت البطانة وأساسات للحضارة اليونانية والرومانية التي ظن خطأ السير هنري مين إنها المصدر الوحيد الذي استقى منه العصر الحديث وسوف يدهشنا كم مخترعا من ضروريات حياتنا

1 هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح، امام ج2 دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005 ص 13.

وكم من نظامنا الاقتصادي والسياسي وكم مما لدينا من علوم وآداب ومن فلسفة ودين يرتد إلى مصر والشرق"[1]، إلا أن قلة الوثائق التاريخية جعلت معظم الرؤى تؤرخ أن الحضارة اليونانية هي المعجزة وإليها يرجع النظير الأخلاقي.

إن الأخلاق النظرية بما تصوغه من نظريات فلسفية هي الدعامة والجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقي سواء شعر الإنسان بذلك أو لم يشعر به.

فهل للمصريين القدماء مفاهيم تأسيسية للأخلاق؟

ظهرت الأخلاق في الحضارة المصرية في صورة عقائد دينية تدعو إلى سلوك طيب للعدالة وللاستقامة فيه مكانا ملحوظا، فلم يستطيعوا أن ينجبوا أي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح. إذ أن التعاليم الفاضلة التي جاء بها حكماء مصر رغم سموها الخلقي، إلا أنها كانت تفتقر إلى معايير عقلية يضبطها المنطق، ويكبح من جماحهما الغيبي، ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وبذلك فإن العنصر الأخلاقي يضيع في هذا الخليط المشوش. ويصبح حطاما، فالجانب الخلقي المتميز لم يتفرد في صيغة كلية فكان على حد قول شوفاليه "كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جدا تضيع في خضم واسع من النصوص السحرية"[2].

إن الوازع الخلقي في الحضارة المصرية القديمة نشأ من الإيمان بالبعث وبوجود حياة أخرى تلي ظاهرة الموت، وهذا كله كان تحت تأثير فكرة الخلود، فالنفس ترجع إلى الجسد وتحيا حياة ثانية، لكن هذه الحياة مرتبطة بأفعال الإنسان، فنشأت فكرة الجزاء والعقاب فيعاقب الإنسان في الحياة الثانية على ما فعله من شرور وثواب على ما فعله من خير فتشكلت سلوكات أخلاقية، أساسها أن يتصرف الإنسان وفقا للعدالة والنظام"فلا يظلم نفسه ولا يظلم غيره، ولا يرتكب إثما، فالتبرئة من الآثام والشرور هو أساس الخلود والنجاة من عقاب الآلهة في الحياة الأخرى"[3]، وهكذا فقد ظهرت الفضيلة بشكل بارز في فكر بتاح

1 ديوارنت، قصة الحضارة، المجلد الأول، ترجمة مجموعة من المترجمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنوات متفرقة.

2 محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت ط3 1988 ص 60.

3 مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منضور شرقي، ج1، دار قبا للطباعة والنشر، القاهرة 1998 ص 27

حوتب"(*) فرسم صورة للإنسان الحكيم الذي يتحلى بفضيلة ضبط النفس التي ستصبح أحد أحجار الزوايا في الفكر الأخلاقي خاصة عند سقراط وأفلاطون"(1). فجعل من الأسرة أساسا للسمو الأخلاقي فدعي إلى حسن المعاملة، المنبه على الحق والعدل. إذ يرى في الصفات الحسنة التي يتحلى بها الإنسان أساس الخلود ويتضح ذلك من خلال قوله" تخلق بالأخلاق الحسنة اعمل على نشر العدالة، وبذلك تضمن لذريتك الحياة من بعدك"(2)، فالهدف من الصفات الأخلاقية السامية، هو ثورات الخلود من الآباء والأجداد، فكان للطاعة مكانة قوية في الحياة الأسرية، "إن المستمع(المطيع) هو الذي يحبه الإله وأما الذي لا يستمع فانه هو الذي يبغضه الإله... وابن المستمع ينال الاحترام وهو يخاطب أولاده بالحسن ويعيد على أسماعهم نصائح والده... فهو إذن يحدث أولاده -بما كان يحدثه أبوه - وهم بدورهم يحدثون أولادهم"(3).

إن نموذج الفكر الأخلاقي الذي قدمه بتاح حوتب لا يحجز عن الفكرة المسيطرة على ذهن الإنسان المصري وهي الحياة الأخرى فكل أخلاق المصريين وسلوكاهم مرتبطة بوازع ديني يشكل الحياة الدينية يهم، فكتاب- الموتى- يشمل خصال نبيلة ويوضح الواجبات الملقاة على الروح حتى تحسن الإجابة في لحظة الحساب على الحياة الأخرى الخالدة، فالروح تقف أمام محكمة الآلهة، حيث يقول الميت "يا سادة الحقيقة، إنني حامل للحقيقة، إنني لم أحن أحدا، و لم أعذر بأحد، و لم أجعل أحدا من ذوي قرباي في ضنك و لم أخدع الآلهة في قرابينها المختارة، فأنا نقي، أنا نقي، أنا نقي"(4)، ومن هنا نلاحظ الارتباط الوثيق بين أفعال الإنسان في حياة الدنيا، الحياة الأولى بالحياة الآخرة، الحياة الثانية، فسلوكات الإنسان التي تحث

---

* بتاح حوتب: مفكر أخلاقي عاش في حوالي 2700 ق. م، اكتشف لهذا المفكر ثلاثة وأربعين لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون-مخطوط الحكمة- مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية دار قبأ للطباعة والنشر ط1-1997، ص 76

1 مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي القاهرة ط2-1988 ص 20

2 محمد عبد الرحمن مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، طرابلس لبنان، ط1 1988 ص 159

3 محمد عبد الرحمن: الموجز في تاريخ الأخلاق (مرجع سابق) ص 156

4 كتاب الموتى: نقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي، القاهرة 1988 ص 65

على عمل الخير ونبذ الشر، لم تخلوا من أفكار أخلاقية نابعة من الإحساس لعاطفتي الخير والشر، والإساءة بالفضائل كالشجاعة والصبر والرحمة.

لقد ساهمت هذه الأفكار الأخلاقية بتأسيس علم الأخلاق بالمعنى النظري المعروف وخاصة في الحضارة اليونانية على يد أفلاطون ويتضح ذلك ما كتبه أفلاطون في محاورة "القوانين" في الحوار الذي يدور بين كليناس واثينايوس "... عندما أخبرك أنهم يبدو ومنذ زمن بعيد قد تعرفوا على نفس المبادئ التي نتحدث عنها اليوم والتي نقض بوجوب تعويد شعبهم منذ الصغر على المثل وممارسة الفضيلة"[1].

إن للحضارة المصرية أهمية كبيرة في دراسة تاريخ السلوكات البشرية لاستخلاص المسار التاريخي للفكر الأخلاقي، وما نلحظه أن هناك مفهوما ميتافيزيائيا يسيطر على التفكير الأخلاقي القديم، يتمثل في التفسير ألغابي للكون والإنسان على حد سواء. فالإنسان في أخلاقه وسلوكه يسير نحو غاية محددة "فكل سلوك إنساني غاية يراد تحقيقها، والغايات على مراتب ودرجات فمنها ما تكون وسيلة لغاية، ومنها ما تكون لغاية أبعد، ولكن يجب أن تقف سلسلة الغابات عند غاية أخيرة"[2]، مما جعل الطابع العملي والتفسير الغاني يغلب على الطبيعة الأخلاقية في الحضارة المصرية، ورغم ذلك فهي نموذج يحتذى به، على حد تغيير هيجل" ولقد كان القدماء ينظرون إلى مصر بسبب تنظيماتها الحكيمة على أنها نموذج لوضع أخلاقي حقيقي، فهي مثل أعلى على غرار المثل الأعلى الذي حققه فيناغورس في جماعته الصغيرة المنتقاة، والذي تخيله أفلاطون بطريقة أكبر وعلى نطاق أوسع"[3].

وفي ختام حديثنا عن الأخلاق في الحضارة المصرية، نود أن نذكر على –حد تعبير ابن خلدون–"أن التاريخ يوقفنا على أحوال الماضي من الأمم في أخلاقهم،

---

1 مجدى الكيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (دراسة مصرية) الإسكندرية ' 2009 ص 422.
للإطلاع أكثر أنظر
Philosophers 798 c -d- 799 a-platon: laws: the lives of the most eminent

2 زيد عباس كريم: اسينوز الفلسفة الأخلاقية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2008، ص 27

3 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (عالم الشرقي) (مرجع سابق) ص 197

والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى يتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرونه في أحوال الدين والدنيا"[1].

إن الفائدة التي نستخلصها من دراسة الأخلاق في الحضارة المصرية هو التأكيد على فكرة أن الإدراك الأخلاقي تخرج جذوره من حياة الأسرة، ويرتقي ليصل إلى الغاية الأخيرة وهي الحياة الآخرة والخلود، وأخلاق مصر رغم سموها لا تخرج من دائرة الأخلاق العملية التي تعني بالسلوك أكثر منها يوضع صيغة نظرية له، محركها الوازع الديني، فلم تتخلص بعد من قبضة الدين والخوف من الآلهة، لتؤول إلى العقل ليستبدلها علما قائما بذاته ويميزها عن التقاليد الدينية السائدة، إلا أن نصل إلى المثلث السقراطي الأفلاطوني الأرسطي، إذ سيكون للأخلاق منحنى أخر.

ثانيا- الأخلاق في الحضارة الفارسية:

إن أعظم ظاهرة أساسية في تقدم حياة الإنسان هو نشوء العقيدة الدينية، ذلك أن الدين هو أساس المبادئ الخلقية تلك المبادئ التي تضبط سير الحياة نحو التقدم والرقي، فقد عرفنا أن الحضارة المصرية القديمة أدلت بدلوها في تطوير الفكر الأخلاقي تهتم بالأخلاق العملية فكانوا أصحاب سلوك منظم قائم على العدالة وأسمى الفضائل، كما كانت عقيدتهم الأساسية في محاكمة الموتى صورة رائعة توضح فكرهم عن الخير والشر وتماشيا مع هدفنا في توضيح أثر الحضارات الشرقية في تكوين الأخلاق ومساهماتها الأولى في تكوين الأخلاق النظرية، نقف عند أمة عظيمة ذات تاريخ يضرب في القدم، ثري بأحداثه ووقائعه نستشف منها الكثير فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي المكون للكيان الإنساني، هي الحضارة الفارسية، أو بلاد فارس أو بالتعبير الحديث إيران القديمة. فما طبيعة الأخلاق في هذه الحضارة؟.

لقد كانت الديانة السائدة لدى الفرس حتى قبل قرن السادس قبل الميلاد هي عبادة قوى الطبيعة" فكانت تأمر بعبادة العناصر الأربعة، النار (ممثلة في كوكبيها العظيمين، الشمس والقمر) والهواء والماء والتراب، وبتقديس كل مظاهر

---

1 عن هاشم محي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 2007. ص 3

الطبيعية"[1]، فقد "لعبت قوى الطبيعة تأثيرا كبيرا في تشكل العقيدة الفـــرس الأولى وكان مترا إله الشمس من أقوى معبودا تصم وأكبرها انتشارا وكانت إلى بـــداره بعض الآلهة الأخرى الأقل منه انتشارا وشهدت مثل "اناهيتا" آلهة الأرض والخصب وغيرها"[2].

غير أن بحلول حوالي عام 580 قبل الميلاد ظهر زرادتش[*] بدينه الجديد وهـــو "الزرادشيتة" وفي ضل هذه الدينات كان للفرس نظرات ثاقبة في الأخلاق العملية، وقد ارتبطت الأخلاق عندهم كما هو الشأن عند كثيرين غيرهم بتعـــاليم الـــدين وقواعده. فالعقيدة الزرادشتية اشتملت عن جوانب عقيدية وأخـــرى تعبديـــة ثم جانب تشريعي أخلاقي فقدمت العديد من مسائل اللاهـــوت، وناقشـــت أصـــل الوجود، وخلق العالم والحياة الآخرة ومصير الإنسان بعد الموت كل هذه القضـــايا موجودة في كتاب "الزند أفشا" (Zend-avesta)[*].

إن عقيدة الفرس تمتاز بالتوازن العاطفي وفيها ما يميزها من السمو الأخلاقي أما فكرة الألوهية فيها متميزة وفي الآن ذاته تشكل الطابع السلبـــي الذي يحكم به على عقيدة الفرس وهي ثنائية متأصلة، ضلت تنمو وتكثر عبر أجيال، وعلـــى حد قول هيجل "تعد هذه الثنائية عادة على أنهـــا نقـــص أو عبـــئ في الفكـــر الشرقي"[3].

---

1 سعيد مراد: مدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط 1، 200 ص 139.

2 صلاح مصطفى الفوال: سوسيولوجيا الحضارات القديمة، دار الفكر العربـــي، القاهرة، 192 ص 220.

* حول ميلاد زاردست اختلفت الروايات فمن قائل أنه ولد في القرن العاشر قبل المـــيلاد، ومن قائل انه ولد في القرن السادس قبل الميلاد، ولكن فقد قام أحد المختصين في الـــدين الزادشتي وهو "جاكسون Jackson" عن طريق دراساته الدقيقة المتعلقة بتحديد مـــيلاد زارادست فقرر انه ولد في النصف الثاني من القرن السابع ق م 7/1 وتوفي في النصـــف الأول من القرن السادس ق م "041" [أ] انظر حسن بيرانيا تاريخ إيران القديم، ترجمـــة محمد نور الدين عبد المنعم والسباعى محمد السباعي القاهرة 1995 ص 3

* الزند أفستا: الكتاب المقدس لدى الفرس حيث جمع أصحاب زرادشت وأتباعه أقوالـــه وأدعيته وأصول عقيدته الذي دعا إليها وسماه هؤلاء الأتباع "الأبستا" و"الأبستاق" تعريب لكلمة Avesta ومعناه "الأساس أو الأصل أو المتن أو السند. – أنظر سعيد مراد، مدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط 1، 200 ص 146.

3 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي)، مرجع سابق ص 152.

إن العالم هو أثر لفعل إلا هين، أحد هما إله "الخير" وثانيهما إله "الشـــر" ويرمـــز للأول بــ (النور) وللثاني (الظلمة)"، فالنور هو ذلك الخير المجرد الذي يستطيع الكـــل على قدم المساواة الاقتراب منه[1]"، هذا النور يصدر عن الإله الواحـــد "أهـــورامزادا" يقول ديوارنت "وكان "أهورامزاد" كما وصفه زرادشت سبعة مظاهر أو سبع صفات هي النور، والعقل الصيب، والحق، والسلطان، والتقوى والخير، والخلود، وكان كـــبير هذه الزمرة من الشياطين "أنكرا- مينبوما" أو "أهرمان" أمير الظلمة وحـــاكم العـــالم السفلي وهو الطراز الأسبق للشيطان الذي لا ينقطع عن فعل الشر، والذي يلـــوح أن اليهود أخذوا فكرته عن الفرس ثم أخذها عنهم المسيحية، ومثال ذلك أن هرمان هـــو الذي خلق الأفاعي والحشرات المؤذية، وهده الأثام التي أو جدها الشيطان هـــي الـــتي خرجت الجنة حيث وضع أهورامازدا الجدين الأعلين للجنس البشري"[2].

بناء على هذا فان الخير والشر في صراع دائم، والصراع بينهما ليس مسرحه المجتمع فحسب بل الفرد نفسه. فقوى النفس بين مد وجزر.

وإذا أراد الإنسان لنفسه الاستقرار الأبدي فعليه أن ينتصر على نوازع الشرفي نفسه ويتبع سبل ولا شك أن انتصار جانب الخير في نفس كل فرد على جانـــب الشر سيؤدي بالضرورة إلى انتصار الخيريين عموما على الأشرار.

بنى زارادشت تعاليمه على ضرورة توحد قوة الخير لمحاربة قوى الشر التي نريد أن تتسلط على الإنسان وحذر من أي تهاون في محاربة قوى الشر لأن في محاربـــة قـــوى الشر إرضاء لأهورمازد (إله النور) الأعظم الذي لا أول لوجوده ولا يلحق ذاتـــه أي نقص - أي لا نهاية له إذ يقول هيجل "نلتقي مع التصور الفارسي بأحـــد الأنفـــاس الصافية ونفحة من نفحات الروح، فما هنا تنبت الروح من تلك الوحـــدة الجوهريـــة للطبيعة"[3]. إن الروح تسمو بتعاليم زاردشت الأخلاقية، "فأننا نجد انه هنا في فـــارس يظهر لأول مرة ذلك النور الذي يشرق لذاته ويضيء ما حوله لان نـــور زرادشـــت ينتمي إلى عالم الوعي"[4]، إن هذا النور سوف يظهر أكثر في التعاليم الفاضلة التي دعى إليها زرادشت، فكانت رسالته رسالة خلقية تهتم بالدعوى إلى الفضيلة، وهجر الرذيلة

---

1 المرجع نفسه ص 147.

2 ول ديوارنت: قصة الحضارة مرجع سابق ص 429.

3 هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ، مرجع سابق ص 151.

4 المرجع نفسه ص 145.

وجعل الخير الغاية القصوى والهدف الذي يجب أن نسعى إليه ونجتهد في تحقيقه، فربطت الزرادشتية بين السعادة والطمأنينة وبين فعل الخير ونقاء الروح، الذي يشكله النور" النور هو جسد أهوراموزدا"[1]، فالغاية الرئيسية لوجود كل إنسان أن يحافظ على نفسه وينشر هذا النقاء من حوله ويتم ذلك عن طريق العدالة، فالعدالة عند زرادشت "في التخلص من الخطأ عن طريق المعرفة الحقة لكل ما هو صواب والنور الذي يكشف عن هذه المعرفة إن هو إلا التناسق الأبدي الإلهي، فإن تعرف الحق تعرف الله، وما العالم أجمع إلا نسيج حتى ينسج طريقة متجها إلى إله الحق"[2].

أما ثاني معالم الطريق إلى الله فهو التعاون "إذا أن تعاليم الزرادشتية تستدعي وجوب استغلال كل الطاقات المتاحة أمام الفرد لترقى الحياة ويسعد بها الأفراد"[3]، فهذه دعوة إلى خدمة الآخرين للوصول إلى خدمة الله، وثالث معالم الطريق هو الصدق في القول "إنه من الضروري أن تكون شريفا ليس فقط في تفكيرك بل أيضا في حديثك"[4]، ونجد الكثير من الوصايا التي تدعو إلى المحافظة على الحياة ويعتبروها من الفضائل المشروعة على غرار حسن التغذية، لقد كان ملزما على الفرس بصفة خاصة أن يحافظوا على الكائنات الحية، وأن يغرسوا الأشجار ويحفروا الآبار ويخصبوا الصحراء، حتى تتسع الحياة والإنجاب"[5].

إن كل سمو أخلاقي يتجلى من خلال قواعد الطهر ونشر النقاء فالمطالب الأخلاقية التي يؤكد عليها زرادشت تتسم بالرحمة والتسامح "فهي تقول لو أن شخصا عليك سيلا غامرا من الإهانات والشتائم لكنه ندم وتضرع إليك بعد ذلك فسمه صديقا[6]"، فهذا يدل على قمة الإنسانية في تعاليم زرادشت.

إن ما يميز الأخلاق الزرادشتية أنها نابضة بالنشاط "تدعو إلى العمل ومجاهدة النفس وانتصارها على شهواتها وميولها الشريرة وهب في صمم الحياة العملية"[7].

---

1 المرجع نفسه ص 152.
2 سعيد مراد، المدخل في تاريخ الأديان، مرجع سابق ص 156.
3 محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم الكويت، ط1، 1982 ص 292.
4 سعيد مراد المدخل في تاريخ الأديان مرجع سابق ص 156.
5 هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ (عالم المشرق) مرجع سابق ص 156.
6 المرجع نفسه ص 152.
7 محمد عبد أستار نصار دراسات في فلسفة الأخلاق (مرجع سابق ص 292.

إذا أردنا إيجاز وتلخيص الفضائل الأخلاقية التي تدعو إليها الزرادشية هي: ظاهرة الفكر والكلمة والعمل، وما ينتج عنه من إحسان بالفعل والقلب، القيام بالأعمال النافعة ومساعدة الآخرين، فنجد في نص هيجل توضيح لقواعد الطهر التي تحافظ على نقاء الإنسان وابتعاده عن كل ما هو دنس، فالنقاء والنظافة رمز للخير والدنس رمز للشر.

لما كان إنسان قد خلق طاهرا جديرا بالسماء، فأنه يصبح طاهر مرة أخرى عن طريق شريعة سدنة أهورامزدا التي هي الطهارة ذاتها، إذا ما طهر الإنسان نفسه عن طريق تقدس الفكر والكلمة والعمل، "فما هي الفكرة الطاهرة؟ هي التي تصعب إلى بداية الأشياء وما هي الكلمة الطاهرة؟ إنما كلمة أهورامزدا. وما هو العمل الطاهر؟ هو العبادة الخاشعة لملائكة السماء الذين خلفوا مع بداية خلق الأشياء وذلك يعني أن الإنسان ينبغي عليه أن يكون فاضلا"[1].

من هنا يتضح لنا أن فكرة الخير والخير الأعظم لأفلاطون وجدت لها مقاربات شبيهة عند زرادشت فهذا ما بدل على أثر الحضارات الشرفية في التأسيس للمبادئ الأخلاقية أو بالأخرى في بناء دعامة التنظير والأخلاقي الذي يتبلور أكثر في الحضارة اليونانية.

حينما نؤكد أن الوصية العامة الكبرى التي توصي بها تعاليم زرادشت الأخلاقية هي الطهر الجسدي والروحي الذي يعتمد على الكثير من الصلوات التي تواجه إلى أهورا مزدا أو الخير الأعظم بتعبير أفلاطون "فالخير خيرا واحدا في ماهيته وغايته مهما تعددت أسمائه إن الزرادشتية ليس هي الديانة الوحيدة في الحضارة الفارسية فهناك الزرقانية، والمترية والمانوية، والمزدكية وكلها ديانات تأثرت بالديانات الآرية والهندية، وانتشرت في بلاد كثيرة خاصة في دول أسيا، حملت في طياها الكثير من المبادئ الأخلاقية على اختلاف التصورات أثرت كثيرا في الفرق والتيارات الدينية مثل اليهودية والمسيحية وحتى بعض فرق الإسلام إلا أن الإسلام قد هدمها وأتى عليها جمعا"[2].

1 هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي) ص 154.
2 سعيد مراد المدخل في تاريخ الأديان (مرجع سابق) ص 168.

غير أن الزرادشتية تبقى أهم ديانة عرفها الحضارة الفارسية بفضل الروح الطاهرة وتلك الأخلاق الحميدة كانت الزرادشتية ديانة إنسانية تسعى إلى بناء مجتمع نسوده روح المحبة والتعاون، كما أنها ترقى بالنفس إلى أعلى درجات الرقي والطهارة.

ثالثا- الأخلاق في الحضارة الهندية القديمة:

تعدّ الهند جزء مهم من بلاد الشرق، تمثل المعين الحضاري الذي استقت منه الكثير من الحضارات، فهي أغزر بلاد الشرق القديم إبداعا في مجال الفكر الفلسفي. إذ ظهرت الفلسفة الهندية وتطورت في ظل عدة مذاهب ومدراس فلسفية جعلت عملية دراستها مسألة معقدة للغاية، وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التي تمثلها، ومع ذلك فإن أهم خاصية تميز نمط التفكير في الهند هو: "أن الفلسفة الهندية فلسفة روحية في المقام الأول"[1].

تميز الفكر الشرقي القديم بالحكمة العملية، أي بالعلاقة العضوية بين الفكري والعملي بين النظرية والواقع، بين العقل والتطبيق، والفلسفة الهندية لم تخرج عن هذه الخاصية إذ أن "الفلسفة الهندية هي للحياة، تؤخذ كطريقة عيش، وظيفتها جعل الكائن أسمى والحياة أغنى ليست نظريات مجردة منقطعة أو دوغماتية، الحكيم الهندي يحيا فلسفته ويحققها في شخصيته ويتطابق معها"، ومن هذا النمط العام نتساءل عن الجانب الأخلاقي في هذه الحضارة. فما طبيعة الأخلاق في الهند؟ وما الذي يميزها؟

ليس من السهل الفصل بين الأسطورة والدين والأخلاق، فالفكر الأسطوري الخيالي خاصة له دور كبير في الفكر الهندي عامة، وهذا ليس بغريب على الشخصية الهندية، فهي علي حد تعبير (هيجل) روح حالمة، إذ يقول: "لابد لنا أن نحدد بدقة أكثر خصائص الروح الحالمة بوصفها المبدأ العام للطبيعة الهندية، إن الفرد في حالة الحلم يكف عن أن يكون واعيا بنفسه بما هو كذلك بحيث يقدر علي التفرقة بين ذاته وبين الموجودات الموضوعية، لكن عندما استيقظ أصبح وجودا

---

1 د. مصطفي النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 47.

لذاتي وتصبح بقية المخلوقات تموضعا خارجيا وصلبا مقابلا لي مثلما أنا مقابل لها، وبقية الوجود ينتشر بوصفه شيئا خارجيا"[1].

في ترابط عقلي ونسق من العلاقات يكون فيه وجودي الفردي ذاته عضوا وهو وجود فردي يتحد مع ذلك الكل الشامل، وتلك هي دائرة الفهم. وعلي العكس من ذلك، فإن هذا الانفصال لا وجود له في حالة الحلم، إذ تكف الروح عن أن تكون وجودا لذاتها يعارض الوجود الخارجي الآخر، وهكذا يكف بصفة عامة انفصال الخارجي والفردي أمام عموميته وماهيته ومن ثم فإن الهندي الحالم هو كل ما نطلق عليه لفظ المتناهي والفردي. "وهو في الوقت نفسه - بوصفه لا محدودا وعاما علي نحو لا متناه - فيه شيء إلهي؛ فالنظرة الهندية إلي الأشياء هي تماما نظرة وحدة وجود عامة panthéisme، ولكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا للفكر"[2].

إن الفكر الهندي عجيب بعجابة أرضه لهذا يطلق علي الهند أرض العجائب فنلحظ من السلوكيات ما يثير الغرابة، ورغم ذلك فهي سلوكيات أخلاقية فيها من الخلق ما يستحسنه الكثير، مثل "عادة إحراق الزوجات أنفسهن عقب وفاة أزواجهن أو فقدان لأطفالهن"[3].

إن فكرة التضحية بالنفس سائدة كثيرا، وهذا كله لا يخرج من نطاق العدمية، التي هي أساس الفلسفة الهندية فالفناء هو الغاية المنشودة؛ إذ يقول (هيجل): "فالأخلاق والكرامة البشرية مجهولة عندهم وتلعب الأهواء الشريرة دورا كاملا، وتهيم الروح في عالم الأحلام وأعلي حالة هي حالة الفناء أو الانعدام"[4].

من هذا المنطلق كان التصوف والزهد الطريق الأول والأساسي، إذ دعت إليه كل الأديان التي عرفتها الحضارة الهندية حتى أصبح من خصائصها ومميزاتها، فالمعاناة هي لب وجوهر العقائد الهندية، والزهد والتقشف وتعذيب البدن من

---

1 علي زيعور، الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص 68.

2 هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: ج 2(علم الشرق) مرجع سابق، ص 99.

3 المرجع نفسه، ص، ص 112، 113.

4 المرجع نفسه ص، ص 112، 113.

وسائل تصفية النفس وخلاصها". ومن هنا يأتي أنصع لون في الصورة الفلسفية الهندية وهو التشاؤم، ومن هنا القاتمة والقساوة الفظة علي الحياة والبدن، ومن هنا الفهم الأسود للسعادة"[1].

لقد ارتبطت الحياة الهندية بالدين لاسيما البراهمية[*] والبوذية ومن هاتين الديانتين نستشف الطابع الخلقي الذي يميز الحياة الهندية، فالديانة البراهمية تقوم علي أساس فكرتين هما:

أ- **وحدة الوجود**: فالكائنات جميعها صادرة عن إله واحد.

ب- **تناسخ الأرواح**: فالروح لا تفني بفناء الجسد الذي يحل فيه بل تنتقل منه إلي جسم آخر حتى تتطهر مما يمكن أن يكون قد علق بها أثناء حلولها في الجسم السابق.

لقد ارتبطت الأخلاق العملية هاتين الفكرتين. فالإيمان بوحدة الوجود وأن الإنسان مظهر من مظاهر الإله "براهما" وأنه يمكن أن يتحد به، كان من شأنه أن يجعل العلاقة بين الفرد وبين الإله تقوم على الطاعة التامة لما توحي به من التعاليم الإلهية. بحيث ينال بهذه الطاعة رضاه ويكون ذلك سبيلا إلي الإتحاد به والفناء فيه، ومن ثم انعكس هذا الموقف علي سلوك الأفراد في ظل الديانة البراهمية، فعاشوا عيشة الزهد والتقشف معرضين عن ملذات الدنيا ومغرياتها من أجل الوصول إلي أقصي درجات السعادة وهي "النرفانا"[2].

---

1 د. علي زيعور: الفلسفات الهندية. مرجع سابق ص 07.

* البراهمية: "هي إحدى الديانتين المشهورتين في بلاد الهند القديمة تنسب إلي البراهما "الإله الأكبر" أو الأعظم، اجتمعت فيه وحدة الآلهة واسم براهما مشتق من جذر تدور دلالته حول النمو والنشاط أو الطاقة والقوة الإلهية ثم أصبحت تدور مؤخرا علي الروح وعلي أساس الكون أو العالم، وللكلمة مصطلح ديني في الهندوسية فهي تشير أولا: إلي الإله الشخص براهما في التعاليم الهندية المتأخرة، وتشير ثانيا: إلى+++ البراهمانيين، وهم طبقة الكهنة الذين يكونون الطبقة الأولي من نظام الطبقات التدين الهندي، وتشير ثالثا إلي مفهوم البراهما ويقصد به روح العالم أو الكون وهو قوة أولية أو غير شخصية محايدة في جنسها وهي متحركة ومعينة للجميع وهو المبدأ الأول. ففي البدء كان البراهما، وهو غير قابل للوصف وغير مادي يوصف بالنفي والسلب وهو الآلهة جميعا بل هو يحتوي الإنسان أيضا، فالكل براهما، وبراهما هو الكل، هو روح العالم أو الروح العالمية". انظر إلي سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان ص 103.

2 محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق. مرجع سابق ص 283.

في ظل هذه الديانة كان نظام الطبقات(**) فكان مبدأ التفاضل بين الناس حسب نشأهم الأولي. مما انعكس علي السلوك الاجتماعي للأفراد أيضا. فشبهت المجتمع الهندي بجسم الإله الأعظم "براهما"، وقسمته إلي أربعة طبقات أساسية والطبقة الخامسة منبوذة. أما الطبقات الأساسية فهي علي الترتيب وعلي حسب المكانة الاجتماعية "طبقة رجال الدين: وتمثل رأس الإله "البراهماس"، طبقة المحاربين: "كشترايا" وتمثل ذراع الإله، طبقة التجار والصناع والزراع: "فيشايا" وهي فخذ الإله، طبقة العبيد والأرقاء: وهي قدم الإله "شودرا" أما الطبقة المنبوذة فهي لا تضم أحد من أتباع الإله "براهما" وإنما تضم كل خارج عليه غير معترف بالبراهمية كدين علاوة على بعض الأسرى في الحروب بين القبائل الهندية وغيرها من القبائل"[1].

من هذا النظام الطبقي ظهر القهر بأشكاله وتنوع "فكان من حق البراهمي سيادته علي سائر الكائنات، فكل ما هو كائن في الوجود ملك البراهمية فهم أصحاب الامتيازات الكبرى والكهنة والمعلمون، يحظون بالقداسة والتعظيم، فالقهر اجتماعي تكون وازداد تفاقما عن طريق الحدود الفاصلة التي تفصل بحزم بين المنتمي إلى الطبقات المكونة للمجتمع الهندي والتي تعطي كل شيء إلي الطبقتين الأولتين وهما طبقتي رجال الدين والمحاربين وتمنع كل شيء من الطبقتين الأخرتين وتحرمهما حتى من أمل الارتقاء أو الانتماء إلي أي من الطبقتين المميزتين مهما بذلا من جهد وعرق"[2].

لقد جعل أفلاطون في جمهوريته التميزات والفروق بالنسبة للوظائف المختلفة يتم عن طريق اختيار الهيئة الحالمة أو الرؤساء، ومن هنا فإن القوة الأخلاقية هي العامل الحاسم وفي الصين سوف نجد الإرادة البشرية التي يجسدها الإمبراطور في إنشاء القوانين والقرارات الأخلاقية. لكن في الهند فأن الطبيعة هي القوة الحاكمة،

---

* كان نظام الطبقات أساسيا في الهند حتى أصبح جزءا من تكوين العقل الهندي، فلا يستطيع أفراد طبقة أن يأكلوا ولا أن يتزوجوا من أفراد طبقة أخرى. وإذا فقد الرجل طائفته لم ينحط في طائفة أدنى منها بل يصبح طريدا منبوذا. "هيجل". محاضرات في فلسفة التاريخ. ص 105.

1 صلاح مصطفي الفوال. سوسيولوجيا الحضارات القديمة (مرجع سابق) ص 661.

2 صلاح مصطفي الفوال. المرج نفسه ص 169.

فيظهر انغلاق كل طبقة. إذ أن لكل طائفة واجباتها وحقوقها الخاصة، والواجبات والحقوق ليست للإنسان بصفة عامة وإنما تتحد بنمط طائفة ما، وعلي سبيل المثال فضيلة الشجاعة عند الهنود ليست للجميع فهي فضيلة طبقة المحاربين "البطولة، القوة، الاستقامة، الحذق، وعدم الهرب حتى في المعركة والكرم والقيادة هي واجبات رجل "كشترايا" التي تولدت من طبيعته[1].

إن هذا النظام الطبقي الذي دعت إليه البراهمية جعل الكثير من الصفات الأخلاقية تضمحل في ظل هذه الميزة؛ فتجد أن الشعور الرقيق يعظمه "الإله" كشعور حب الضعفاء والمسنين والأطفال، وخير ما نسوقه شاهدا ما جاء في قوانين "مانو" أحد مشرعي هذه الديانة إذ يقول في ذلك: "الأطفال والمسنون والمرضى يجب أن نعتبرهم سادة العالم الذي نعيش فيه"[2]، لم يساعد على بناء منظومة أخلاقية عادلة، فلم يؤسس فكر أخلاقي راقي يخدم الإنسانية عامة مما جعل (هيجل) يقر أن الهند في ظل الديانة البراهمية لم تعرف وعي أخلاقي إذ يقول: "فخاصية الإنسان بصفة عامة والواجب البشري والشعور البشري لا وجود لها عندهم. فنحن لا نجد سوي واجبات الطائفة الخاصة وكل شيء يتجمد ويتحجر في هذه العروق، فالأخلاق والكرامة الإنسانية مجهولة عندهم"[3].

إن نفوذ طبقة البراهما واستئثارهم بكل المزايا في المجتمع الهندي القديم ومبالغتها بفكر الطبقية في تنظيم الحياة الاجتماعية أدي ذلك إلي الثورة عليها. فبرز دين جديد هو "البوذية" كرافد جديد للبراهمية، وما لبث أن دانت له السيادة والسيطرة علي الحياة المجتمعية الهندية. فهي إحدى ديانات الهند الكبرى، ظهرت كرد فعل ضد البراهمية وكمحاولة لإصلاح الوضع الديني في الهند، كانت ثورة علي الكثير من العقائد والتقاليد، ودعوة تتسم بالطابع العملي الأخلاقي.

لقد سوى الدين الجديد ليس فقط بين كل طبقات المجتمع بل دعا جميع المواطنين إلي ممارسة الدين بعد أن كانت طقوسه من حق رجال الدين وحدهم أيام البراهمة "ثم ما لبثت مكانة رجال الدين أن اهتزت بعنف نتيجة للدعوة التي حملها

1 سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان (مرجع سابق) ص 12.
2 محمد عبد الستار نصار: دراسة في فلسفة الأخلاق. مرجع سابق. ص 284.
3 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي) ص 110.

مبشرو البوذية بأن البراهمي ليس هو النوراني الوحيد في المجتمع بل يشاركه في ذلك كل المواطنين الشرفاء، بل إنه -أي البراهمي- مجرد إنسان عادي تتساوي جثته عند موته مع غيره من المواطنين"[1]، ومع بوذا اختفي القهر الاجتماعي فكانت الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة والأخوة الدينية شعار البوذية[*]، "إذ كان يقول للتلاميذ في وضوح وجلاء انتشروا في الأرض كلها وانشروا هذه العقيدة قولوا للناس إن الفقراء والمساكين والأغنياء والأعيان، كلهم سو وكل الطبقات في رأي هذه العقيدة الدينية تتحد لتفعل فعل الأنهار تصب كلها في البحر"[2].

إن البوذية ديانة دعامتها المبادئ الأخلاقية السامية، إذ تدعو إلي الفضائل وتجنب الرذائل، فيها من الإنسانية الكثير وتدعو إلي تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام. إذ يقول: "يا من خلصت نفسك اعمل على خلاص الآخرين، وإن كنت قد وصلت إلي برَ الأمان فساعد الآخرين على يعبروا أن"[3].

لقد عكف بوذا على دراسة موضوع أساسي: هو كيف السبيل إلى تخفيف ويلات الإنسانية والقضاء على الشقاء في الحياة فبحث في الوسيلة التي تؤدي به إلى خلاص نفسه وخلاص الإنسانية من آلامها، خصوصا وأن خلاصة ما لاحظه أن الحياة تحوطها الأكدار والآلام من كل جانب فتجر خلفها الأحزان وتجعل الإنسان شارد الذهن مبلبل الأحوال فهام على وجهه يبحث عن الحقيقة، فعاش عيشة الزهد ووجد أن الحقيقة هي أن الخلاص ليس في الموت كما كان يعتقد أولا، فالموت لا يخلص الزاهد ولا نفسه' ولكن رسالته الحقيقة هي العمل على خلاص الآخرين، كما أدرك طريقا وسطا إذ يقول "هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا

1 صلاح مصطفى الفوال: سوسيولوجيا الحضارات القديمة (مرجع سابق) ص 169.

* البوذية: نسبة إلى مؤسسها بوذا، حياته تصور أحسن تصوير تفاصيل هذا المذهب، عاش حوالي القرن السادس قبل الميلاد عاصر أكسانوفان فيلسوف اليونان وكنفوشيوس حكيم الصين.
إن بوذا ميز بشكل دقيق بين ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، قرر عزل الصفات السلبية الشريرة)الرذائل(حتى تبقى الصفات الايجابية خيرة (الفضائل)، اعتمد منهج إثبات الموجب بالنص على السالب". انظر محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 286.

2 ويل ديوارنت: قصة الحضارة (مرجع سابق) ص 734.

3 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، مصر، 1991، ص 64.

حياة روحية أن يبتعد عنهما أحدهما حياة اللهو وهي وضيعة تافهة ومخالفة للعقل، وأخر حياة الزهد والحرمان وهي كئيبة لا طائل تحتها والحكيم من يكشف الطريق الذي يميز بين هاتين الطرفين والطريق الذي ييسر النظر والعقل ويؤدي إلي النرفانا أي الطمأنينة والسلام"[1]، إنها الهدف المنشود الذي يجسد الغاية من الأفعال الأخلاقية وهي السعادة والطمأنينة والهدوء، "فالنرفانا هي التحرر العظيم... أو قل هي التحرر العظيم من الموت الذي يطرأ على الأحياء إلى الحياة الأبدية، لأنه ما دام سعينا وراء المطالب الأرضية، فإنا بقى أبد الدهر مرتبطين بالأرض وتقل من حياة إلى حياة ومن زنزانة إلى زنزانة، ولا أمل لنا في الخلاص حتى ينتهي جشعنا"[2].

إن حياة السكينة الدائمة (النرفانا) هي السبيل الوحيد للتخلص من الولادات المتكررة (أي التناسخ)[*]، وقد عبر بوذا بأسلوب جميل عن هذه الفكرة فقال"عندما تخمدنا الشهوة فتلك هي النرفانا، عندما نكبح جماح الكبرياء، فتلك هي النرفانا، ليس لي أن أعلم سوى شيئا واحدا هو محو العذاب"[3].

إن مفهوم النرفانا هو أساس في الديانة البوذية هدفه هو التخلص من تكرار المولد والحصول على اللذة الصادقة والسعادة الدائمة، فهي طريق للخلاص حيث ديوارنت يقول: "أما الكلمة في تعاليم بوذا فمعناها فيما يظهر إخماد شهوات الفرد كلها، والمصدر الذي تنبثق عنه النرفانا فهو إخماد الشهوة الجسدية، وعلى ذلك تتخذ كلمة 'نرفانا' في معظم النصوص معنى السكينة التي لا يشوبها ألم والتي يثاب بها المرء على إعدام نفسه إعداما خلقيا"[4].

---

1 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، مصر 1991 ص 65

2 سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان، ص ص 133، 134.

* التناسخ (الحيوات السابقة): فكرة قديمة وجدت في الحضارة المصرية مفادها أن الانسان مركب من جسم وروح ويفنى الجسم فقط بينما تبقى النفس ويطول عمرها وتعيش في كثير من الأجساد حتى تصفو وتختفي وعند بوذا عندئذ ترتفع إلى 'النرفانا'، وحينما سئل عن النرفانا قل: "لا يهم معرفة ما هي 'إن مهمة الانسان هي بلوغ الكمال حتى تتخلص روحه من حياة الأرض وتكون قادرة على اجتياز عتمة النرفانا". انظر مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية بمنظور شرقي ص 52.

3 سعيد مراد: تاريخ الأديان، (مرجع سابق) ص 124

4 ويل ديوارنت: قصة الحضارة ص 738.

إن الاتجاه الخلقي عند البوذيين يتجلى في الهدف الأسمى الذي دعا إليه بوذا وفلسفته الخلقية تنحصر في الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات وطريق الخلاص هو طريق وسط يبتعد عن الإفراط في الزهد ويبعده عن الميل إلى الحياة الناعمة والانغماس في الشهوات. فكانت تعاليمه الأخلاقية على نمط الصورة السقراطية. من أسئلة وضرب للأمثلة الخلقية والتلطف في الحوار. فقدم بوذا أربعة حقائق مقدسة انطلق بها في وعظ الناس. وهي تحمل في طياتها مذهبه ورأيه في الحياة. فيها من الإنسانية الكثير وفي هذه الحقائق الأربعة بسط رأيه بان الحياة ضرب من الألم وأن الألم يرجع إلى الشهوة وان الحكمة أساسها قمع الشهوات جميعا إذ يقول بوذا:

1- تلك أيها الرهبان هي الحقيقة السامية عن الألم، الولادة مؤلمة والمرض مؤلم والشيخوخة مؤلمة والحزن والبكاء والخيبة واليأس كلها مؤلمة.
2- وتلك أيها الرهبان هي الحقيقة السامية عن سبب الألم سببه الشهوة، الشهوة التي تؤدي إلى الولادة من جديد والشهوة التي تمازجها اللذة والانغماس فيها، الشهوة التي تسعى وراء اللذائذ تتساقط هنا وهناك، شهوة العاطفة، شهوة الحياة وشهوة العدم.
3- وتلك أيها الرهبان هي الحقيقة السامية عن وقف الألم إذ تجتث هذه الشهوة من أصولها فلا تبقى لها بقية في نفوسنا. السبيل هو الانقطاع والعزلة والخلاص وفكاك أنفسنا مما يشغلها من شؤون النفس.
4- وتلك أيها الرهبان هي الحقيقة السامية عن السبيل المؤدية إلى وقف الألم إنها السبيل السامية ذات الشعب الثمانية إلا وهي سلامة الرأي وسلامة النية وسلامة القول وسلامة الفعل وسلامة العينين وسلامة الجهد وسلامة ما يعنى به وسلامة التركيز[1].

إن هذه هي الحقائق المهمة والأساسية في التعليم البوذي، فمن آمن بها واتبعها كتبت له النجاة والسعادة، ومن رفضها بقي في الشقاء، وظل يموت ويحيا ثم يهرم ويهلك ثم يولد من جديد ولا خلاص له إلا بمعرفة هذه الحقائق والأخذ بها؛ فهدف بوذا من تعاليمه البحث في سعادة الإنسان. إذ يقول ديوارنت: "كانت فكرته عن

1 ويل ديوارنت: قصة الحضارة، المرجع السابق، ص 396.

الدين خلقية خالصة، فكان كل ما يعنيه سلوك الناس، أما الطقوس وشعائر العبادة، وما وراء الطبيعة واللاهوت فكانت عنده لا تستحق النظر"[1]، وكانت رسائله الأساسية هي التبشير لدين يعنى بالسلوك الإنساني ويخلص البشرية من الآلام والمعاناة، فأراد تحرير الإنسان من شهواته، فهو الوحيد الذي يملك زمام نفسه ويستطيع العروج بها إلي أعلي مراتب الكمال لمنحها مركزا مرموقا، فهو ليس كريشة في مهب الريح كما كانت ترى البراهمية، إذ يقول: "ليس المنبوذ منبوذا بالولادة وليس البراهمي براهمي بالولادة بل بالأعمال"[2].

إن الإنسان بالمنظور البوذي يستطيع أن يكسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه وان يجعل نفسه مرشدا خالدا وهذا كله يتم بفضل مجاهدة نفسه والتغلب علي شهواته، إن وصايا بوذا تخفف من اللون القاتم الذي ميز الفكر الهندي عامة والأخلاق الهندية خاصة كما ذكرنا سابقا عند البراهمية، إن الحقائق الأربعة السابقة تدعمها الكثير من الوصايا ويظهر ذلك من خلال وصاياه الخمس: "لا تقتل كائنا، لا تسرق أو تأخذ ما لم يعطى لك، لا تقل كذبا قط، لا تقدم علي دنس، لا تسكر أو تخدر نفسك في أي وقت"[3]، بالإضافة إلى الوصايا الثمان إذ يقول: "تعلم كيف تفهم نفسك، كن صبورا، تحدث في رفق، كن في فعلك نبيلا، اعمل بأمانة، ابذل جهدك في كل شيء، كن سريع الاستجابة لحاجات جارك، لتكن نظرتك للعالم رحيمة"[4].

إن الوسطية التي دعا إليها لا تكون إلا إذا اتبع الإنسان القواعد الثماني من الحياة وهي: "الإيمان بالحق، القرار الحق، الكلام الحق، السلوك الحق، العمل الحق، الجهد الحق التأمل الحق، التركيز الحق، وبهذه القواعد يصل الإنسان إلي مرحلة السلام والطمأنينة والكمال"[5].

إن هذه التعاليم التي يدعو إليها بوذا لم تكن أفكارا مثالية بعيدة عن حياته الفعلية فكان مثالا حيا للإنسان ككائن أخلاقي، وقد كان تجسيدا حيا للصفات

---

1 المرجع نفسه. ص ص 731.
2 مصطفي النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق ص 45.
3 سعيد مراد، تاريخ الأديان (مرجع سابق) ص 135.
4 المرجع نفسه. ص 135.
5 المرجع نفسه. ص 135، ص 136.

الأخلاقية وللتعاليم التي ينادي بها. إذ يصوره علماء الهند تصويرا رائعا إذ يقولون: "إنه كان شديدا الضبط لنفسه ماضي العزيمة، واسع الصدر، عزوفا عن الشهوة، بالغ التأثير، بريئا من الحقد، بعيدا عن العدوان، جامدا لا ينبعث فيه حب ولا كراهية، ولا تحركه العواطف، ولا تثيره البلايا بليغ العبارة، فصيح اللسان، قادر علي الإقناع بالعاطفة والمنطق، له منزلة كبيرة في أعين الملوك، وكانت مجالسه ملتقي العلماء والعظماء"[1].

إن البوذية فتح جديد للفكر الأخلاقي للهند. ولكنها لم تخرج عن كونها فلسفة زهد ومعاناة، فلم تكن منفتحة كثيرا علي الحياة، وهذا ليس بغريب عنها ولا عن الفكر الهندي القديم عامة، فالمنطق السائد هو منطق الرفض والسلب، رفض العالم وعدم الحوار معه والانغلاق علي الذات للوصول إلي الفناء، فكان الألم هو نمط الحياة السائدة، وطريقها - الحياة - كله ألم. للوصول إلي حالة ينعدم فيها الشعور بالألم. مما سبق يتضح لنا أن النظام الأخلاقي الهندي القديم نظام مبالغ فيه تعلوه المزحة الأسطورية التخيلية، ويتخلله الألم والمعاناة، فهو منهج لحياة قائم علي دعوة الهروب من الحياة. بوسائل خانقة مما جعل هيجل يقر أن الهند لا يوجد فيها ما هو حقيقي، فحياتهم كلها وتصوراتهم ليست سوى خرافة تدعو إلي ترك كل ما هو إنساني، في حالة الفناء التي هي التخلي عن كل عقل وكل أخلاق وكل ذاتية وفي هذا الصدد يقول: "يرتبط بذلك خيال هائل لا معقول يضع القيمة الأخلاقية وسلوك الناس في كثرة لا نهاية لها من الأعمال الخالية من العقل والوجدان في آن معا ويضع جانبا كل مراعاة لخير الإنسان، بل ويجعل أقصي وأعنف انتهاك لهذا الخير من الأمور الواجبة"[2].

خلاصة القول عن الأخلاق في الحضارة الهندية القديمة أن الضمير الممثل في الدين هو الذي كان يفلسف الحياة ويسن القوانين، والتعدد والاختلاف هو مظهر الحياة لديهم؛ فكل شيء مقسم والحلم والخيال هو السبيل إلي خلق النعيم الهذياني: عن طريق الألم والمعاناة وفق مسلك الجهد والتصوف. بالرغم من سمو التعاليم الخلقية مع بوذا إلا أنها لم تتمكن من وضع لمسة قوية لتسطير الأخلاق، كما سوف

1 عبد الرحمن مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق. (مرجع سابق). ص 220.

2 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ. (العالم الشرقي). مرجع سابق. ص 136.

نجده في الحضارة الصينية التي سيكون للأخلاق فيها منحي آخر، وتكـــون الأرض منبت الأخلاق لا السماء، وسوف تتضح صورة أكمل من صور الإنسانية.

رابعا- الأخلاق عند الصينيين القدماء:

لم يعرف التاريخ نفسا أشد دنيوية من الصيني، فالواقعية والاهتمام بالحياة، والعمل علي تنظيم مختلف شؤون الحياة المجتمعية، لاسيما مـــا اتصـــل منـــها بالأخلاق أو الممارسات السلوكية لأفراد المجتمع هي السمة البارزة، فظهـــرت نـــزعة التفاؤل وقبول الواقع الإنساني بنوع من الأمل والإستشراق في الحضارة الصينية القديمة، على عكس ما كان سائدا في الهنـــد الـــتي طبعتـــها النظـــرة التشاؤمية: "يبدو هذا في قضية الشقاء والمعاناة التي اعتبرت قضـــية الإنســـان الكبرى في ديانات الهند بينما اختفت في ديانات الصين، فهناك اعتراف بالواقع الإنساني علي ما هو عليه وأمل في تحسين هذا الواقع وفق قوانين أخلاقية لتنظيم السلوك الإنساني"[1].

لقد وصلنا إلى بداية التنظير الأخلاقي أو بالأحرى الظهور الأولي للأخلاق النظرية حدث فلسفي كبير في هذه الحضارة هو انفصال الأخلاق عن الـــدين فكل ما ظهر من الجوانب الأخلاقية للحضارات السابقة مرتبط بالغاية القصوى وهي الحياة الآخرة فلم يتخلص قط من الدين وبقيت الأخلاق تدور في فلـــك العقيدة.

إن الحكمة في الصين ليست جريا وراء السراب والخيال الميتافيزيقي الـــذي لا علاقة له بالحياة بل هي فلسفة ايجابية أساسها ترقية الفرد والنظام الاجتماعي "لقد كان الصينيون القدماء في نظر "ديدرو" من أعرق الشعوب حضـــارة في التـــاريخ فالأبطال الحقيقيون في نظرهم العلماء لا الجنود أولئك الذين يلقنون الناس كيـــف يعيشون بسلام ووئام لا كيف يقتلون ويتنازعون"[2].

لقد كان للفكر الصيني قيمة كبيرة في دفع التطور الحضاري حيـــث اتســـم بالواقعية والاهتمام بالحياة الدنيوية والعمل على تنظـــيم مختلـــف شـــؤون الحيـــاة

---

1 سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص 175.

2 عبد الرحمن مرحبا: موجز في تاريخ الأخلاق مرجع سابق ص 246.

الاجتماعية لاسيما ما اتصل منها بالأخلاق أو الممارسات السلوكية للأفــراد، "لم يعرف التاريخ نفسا أشد دنيوية من الصيني، فأكبر ما يهتم به أن يعيش بخير في هذه الحياة الدنيا، وإذا صلى فانه لا يطلب في صلاته أن ينال نعيم الجنة بل يطلب الخير لنفسه في هذا العالم الأرضي"[1]، فكانت الإمبراطورية الصينية النموذج الأمثــل في تكوين فكر إنساني اجتماعي وواقعي حيث كان للعقل مكانة كــبيرة في تســيير شؤونهم.

لقد تأثر الكثير من الأوربيين بحكمة الصينيين وعظمة انجازاتها، إذ قال فولتير: "لقد دامت هذه الإمبراطورية أربعة آلاف عام دون أن يطرأ عليها تغيير يــذكر في القوانين، أو العادات، أو اللغة أو في أزياء الأهليين، وإن نظام هذه الإمبراطورية لهو في الحق خير ما شهده العالم من نظم"[2]، ولعل خير ما يعبر عن روح الأخلاق عند الصينيين تلك المبادئ القويمة الــتي احتــوت عليهــا فلســفة حكيمهــا الأكــبر "كونفيشيوس"[*]، واحد من أهم قادة العالم وفلاسفة التاريخ أثرا حيث يعتبر مــن أهم عظماء التاريخ، "أسس نهضة سياسية واجتماعية، وإنســانية تحــت شــعار "السعادة والسلام على الأرض"[3]، ساهم مساهمة كــبيرة في إخضــاع الســنن والشرائع الصينية لأحكام العقل والمنطق وذلك بتسليط قــوة الــتفكير الواضــح والدقيق، لهذا يمكن القول أنه "في وسع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشــعب الصيني طوال الألفي سنة الماضية في كلمة واحدة 'كونفيشيوس'"[4].

إذ لم نعثر على أي فرد في التاريخ الصيني أثر تأثيرا فريدا مثل كونفيشيوس إذ أن الصين عرفت تيارات فكرية وفلسفية ودينية عديدة أهمها الطاوية والبوذية، غير أن سيطرتها على اتجاهات البلاد الفكرية كانت وقتية، فسرعان ما تمكــن منــها النسيان، في حين صمد التفكير الكونفيشيوسي لماديات الزمن، وظل يهيمن علــى

1 ويل ديوارنت: قصة الحضارة، مرجع سابق ص 739.

2 المرجع نفسه، ص 596.

* عاش كونفشيوس في الفترة الممتدة بين 551-479 قبل الميلاد. انظر ويل ديوارنت: مرجع سابق، ص 651.

3 Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, edition Payot, paris 1932, p. 136.

4 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، جامعة الاسكندرية، 1991، ص 78.

الفكر الصيني، "فقد يعتنق الصيني البوذية أو الطاوية[*] أو الإسلام أو المسيحية لكن يضل في جوهره كونفوشيوسيا"[1].

إن هذا الأثر نابع من أن العقيدة عند كونفيشيوس تدخل بالفعل في نطاق المذاهب الإنسانية فهو أول إنساني ظهر في العالم وأساس تعاليمه ألا يعتمد الإنسان على أي كائن علوي أو أي قوة غير منظورة يطلب منها العدل والتوفيق في حياته، حيث يؤكد على تثقيف الذات وتهذيبها لأن المعرفة الصحيحة هي وسيلة الحياة السعيدة النهائية[2].

إن البحث عن المفاهيم الأخلاقية في الحضارات الشرقية، فإن المظهر الأخلاقي للحضارة الصينية من خلال تعليم كونفيشيوس وأرائه الأخلاقية، حيث كون نظاما أخلاقيا مغايرا جعل من طبيعة الأخلاق عند الصينيين تخالف تماما طبيعة الأخلاق عند المصرين والهنود والفرس"[3].

لقد كان نسق كونفيشيوس الأخلاقي ذا جانبين: "الجانب النظري ويتضمن ماهية الفرد الذي هو الأساس والنواة للأسرة والمجتمع ويشرع خلال هذا الجانب بأن يعيد الفرد إلى جوهره الحق وإلى فطرته الإنسانية الحقة، وهذا الرجوع إلى الطبيعة الأصلية يؤهله لتهذيب ذاته. والجانب العملي الذي يمثل القيم الأخلاقية والاجتماعية التي يجد الفرد لزاما عليه الاقتداء بها طبقا لماهيته التي تم إدراكها في المرحلة الأولى وينطلق في تطبيقها في علاقته مع الآخرين، داخل علاقات الفرد المختلفة من أجل الوصول إلى الرجل الفاضل"[4].

لقد كانت فلسفة كونفيشيوس الأخلاقية تعتمد على فهم الطبيعة البشرية "الهيسنج" الطبيعة الإنسانية للإنسان "الجين"، إن الطبيعة البشرية تلخص في "إن

---

* الطاوية: فلسفة دينية أو اتجاه ديني يتسم بالنزعة الصوفية التي كانت رد فعل طبيعي للنزعة الاجتماعية التي سادت الكنفشيوسية، تؤكد على الأسس الميتافيزيقية للطبيعة بدلا من التشديد على المجتمع الإنساني، مؤسسها لاوتسو. انظر سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان (مرجع سابق)ص 202.

1 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 1.78

2 سناء خضر: محاضرات في الفكر الشرقي، دنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، القاهرة<، ص 245.

3 محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 294.

4 هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة المدينة الفاضلة عند كونفشيوس، دار قبأ للطبلعة والنشر، 2000، ص 55.

الناس سواسية خيرين بطبيعتهم لكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الأخر تدرجيا وفق ما يكتسبون من عادات، وأن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما فقد الإنسان هذه الاستقامة افتقد معها السعادة"[1].

لقد تحدث كونفيشيوس كثيرا على الطبيعة الإنسانية للانسان الذي يعرف بالجين، jen يحمل في طياته المبدأ الأخلاقي الأسمى الذي يحكم سلوك الإنسان ويحدد علاقاته مع الآخرين، "على الإنسان أن لا يصنع مع الآخرين ما لا يحب أن يصنعوه معه"[2].

إن الجين بالنسبة إلى كونفيشيوس هي الإنسان الفاضل، "ويمكن استخدام الجين لكل من الفضائل الخمس الأساسية: الإنسانية، العدالة، الأدب، الإخلاص، الحكمة"[3].

لقد جعل كونفيشيوس من (الواجب) الصوت الوحيد الذي تخضع له الأخلاق مخالفا لما عداه من الحضارات الشرقية سابقة الذكر، حيث بقية الأخلاق تدور في فلك العقيدة، إذ أصبح القانون الخلقي خاضعا لصوت الباطن الذي ينبع من أعماق وجودنا، إنه صوت الضمير الخلقي، مصدره الواقع الإنساني لا الغيب السماوي.

إن الأخلاق عند كونفيشيوس هي مطلبه الأول والواجب مصدرها والرجل الفاضل هدفها وغايتها. "إذ كان يرى أن الفوضى التي كانت تسود عصره هي قبل كل شيء فوضى خلقية، نشأت من ضعف الإيمان القديم وانتشار الشك السفسطائي في ماهية الصواب والخطأ، "وعلاج هذه الفوضى لا يكون في رأيه بالعودة إلى العقائد القديمة، بل بالبحث الجدي عن معرفة أتم من المعرفة السابقة وبتجديد أخلاقي قائم على تنظيم حياة الأسرة على أساس صالح قويم"[4]، وإصلاح الهيئة الاجتماعية وتحقيق الرقي الإنساني بالدعوة إلى الأخلاق التي لا تصدر إلا من حكيم منزه في فعله عن الغرض، وإنما الاعتقاد بأن الواجب هو الذي يفرض ذلك وقد بين ذلك "في كتابه الحوار إذ يقول كونفيشيوس: "إن

---

1 مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، (مرجع سابق)، ص 40.

2 Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, opcit, p. 155

3 Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, opcit, p. 156

4 ويل ديوارنت: قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 622.

الحكيم يتعطش إلى الفضيلة، والرجل العامي يتحرق إلى اللذائذ المادية وإن الحكيم يعنى بأن يلاحظ الواجب ويذعن له، والرجل العامي لا يهتم إلا بأن يتصيد بما فيه من فوائد، وإن الحكيم لا يفهم في العموم إلا الواجب أما العامي فـلا يفهـم إلا منفعته"[1].

لقد رأى كونفيشيوس أن الإلزام يكون داخليا - ينبع من الضمير الإنساني- فعندما يكون منبع الإلزام من الضمير فانه يصبح أقل وطأة على الشعور الإنساني وأكثر واقعية نحو الالتزام به، على عكس الإلزام الخارجي، فالفرد يتبع ما يفرضه عليه ضميره دون الشعور بالإرهاق أو المعاناة، "إن الواجب هو ذلك الشيء الذي ليس بمسموح لأحد إبعاده لحظة واحدة"[2]، فلم يهتم بالعالم الأخر والروح والحياة بعد الموت، إذ سأله بعض تلاميذه عن الموت فقال: "إننا لم نـدرس الحيـاة بعـد فكيف ندرس الموت"[3]، فرفض الرّد عن الأسئلة المتعلقة بالإله أو السماء.

إن نسق الحقائق الأخلاقية إن استمد سلطته مما هو خارق للطبيعة فـلا يمكـن التحقق منه بالتجربة وبالتالي لا يمكن الإيمان به، وما لا يمكن الإيمان به لا يطاع مـن جانب الأفراد، وكذلك إذا استند على سلطة دنيوية لا يعترف بها الشـعب فإنـه لا يطاع أيضا وبالتالي تبقى إمكانية تشييده على ضمير الإنسان حتى يكـون بالإمكـان التحقق منه، فكانت مصنفاته تخلو من الأفكار الغيبية فلا ترغيب ولا ترهيب ولا ثواب ولا عقاب كما هو الحال في الفكر المصري، تتحدث معظمها عن التـاريخ والشـعر والطبيعة وتحدد الواجبات التي هي العلاقات الأساسية العظيمة التي لا تـتغير وهـي: "الواجبات المتبادلة بين الإمبراطور والشعب الآباء والأبناء، بـين الأخ الأكـبر والأخ الأصغر، بين الزوج والزوجة، بين الصديق وصديقه"[4]، فالرباط الحقيقي هو ما يـربط الإنسان بالإنسان، حيث هيمنت فكرة الواجب أو الالتزام على كنفشيوس وتعاليمـه الأخلاقية، فهو قانون أخلاقي عام للناس جميعا فمن عبارة كنفشيوس: "دع الحـاكم حاكما"[5]، يتبين أن أداء الأفراد لواجباتهم ضمان لانتظام الأمور وصلاح الدولة.

---

1 سعيد مراد: مدخل في تارخ الأديان، مرجع سابق، 184.
2 محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 294.
3 عبد الرحمن مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 271.
4 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، (مرجع سابق)، ص 70.
5 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، (مرجع سابق) ص 89.

إن هذا الالتزام يتخذ مظهرين، أولهما الالتزام نحو المجتمع ممثلا في الأسرة، "فلا ينظر إلى الفرد بمعزل عن المجتمع"[1]، وثانيهما التزام نحو الذات نفسها، "فلا يرى في المجتمع نوعا من الذاتية الميتافيزيقية، تجب الفرد من الوجود فيفنى في المجتمع تماما"[2]. "فالفرد خلال التزامه نحو المجتمع مطالب كابن أن يطيع أباه ويحترمه، وكزوجة بطاعة الزوج وإسعاده، فالولاء الموضوعي للأسرة هو الذي يميز الدولة الصينية"[3]، أما التزام الفرد تجاه ذاته فيكون بمراقبتها ومحاسبتها وتطهيرها إن هي أمرته بسوء أو أخرجته من روح التكافل والتضامن مع بقية الأفراد الآخرين.

إن الفرد لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينسحب من المجتمع ويعيش في عزلة، لأن هذا عمل شاذ لا يتفق مع طبيعته وضميره يصده عن مثل هذا العمل، "وعلى هذا فلا يمكن أن يتحول الفرد إلى زاهد أو ناسك، بلل يجب عليه أن يعمل داخل إطار الجماعة وحينما يستشعر أن وجوده بينهم لا يتفق مع منحاه الخلقي فعليه حينئذ أن يتحمل عبء توجيه السلوك الاجتماعي نحو الطريق الصحيح"[4].

إذن الأخلاق عند كنفشيوس تنطلق من الذات لتتجه نحو الآخرين، لتكون قانونا عاما للناس جميعا، وهنا يجب تحديد قضية مهمة جدا في تعاليمه الأخلاقية، وهي مبدأ الإرادة الخيرة التي تسبق تأدية الواجب أو القانون.

إن قانون الإرادة هو ما ينبغي أن يكون وفي هذا الجانب يتقف "كانط" مع كونفنسيوش، عندما جعل الإرادة الخيرة هي منبع فلسفته الأخلاقية، إنها الصوت الباطن الذي ينبعث من أعماق وجودنا، إن قانون الإرادة يجعل أداء الواجب للواجب، الواجب الذي لا يطلب غاية أخرى غير ذاته، وأن أي عمل يقصد به شيء غير مراعاة الواجب لذاته من لذة أو ثروة أو جاه أو أي متاع من متاع الحياة الدنيا، يفقد قيمته الأخلاقية ولا يكون جديرا بأن يوصف بأنه عمل فاصل.

لقد سبق "نتشه" في حديثه عن "الإنسان الأعلى" غير أننا نلحظ اختلافا بين التصورين، "فإنسان كنفسيوش المثالي يرى أن في استطاعة الآخرين أن يصبحوا

---

1 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، (مرجع سابق) ص 93.
2 المرجع نفسه، ص 93.
3 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العلم الشرقي، (مرجع سابق)، ص 70.
4 فؤاد شبل: حكمة الصين، ج1، دار المعارف ص 84.

نظراءه، إما سوبرمان"نتشه" فهو إنسان متعجرف، يحتقر الآخرين وينظر إليهم من عليائه شزرا كأنهم خول له وعبيد قائمون على خدمته لا يفترون"[1]، لقد عنى بالدعوة إلى إيجاد الشخص النبيل السامي، الرجل المتفوق. أو الرجل الأعلى المثالي، "الرجل المثالي في اعتقاده هو الذي تجتمع فيه الفلسفة والقداسة فيتكون منها الحكيم، والإنسان الكامل الأسمى في رأي كنفسيوش يتكون من فضائل ثلاث كان كل من سقراط ونتشه والمسيح يرى الكمال كل الكمال في كل واحدة منها بمفردها، وتلك هي الذكاء والشجاعة وحب الخير"[2].

إن هذا النبيل أو الإنسان السامي، تجتمع فيه الفضائل العليا. تعد فضيلة "جين" فضيلة الإنسانية من أهم الفضائل التي لا يمكن الاستغناء عنها، إنها أساس الفضائل الأخرى إذ إن فضيلة الإنسانية تأكد على ضرورة أن يعامل الفرد انطلاقا مما يكمن بداخله من مشاعر الإنسانية "الرجل الخير دائما شغوف بالخيرية لأنه يشعر خلال ممارسته لها وكأنه في موطنه"[3].

من هذه الفضيلة يخلق الالتزام الاجتماعي، فالإنسان كائن اجتماعي أخلاقي، يحمل كل المشاعر التي تؤهله للعيش مع الآخرين، إن إدراك فضيلة الإنسانية تحقق السمو الكامل للإنسان، لهذا فقد "أقر كنفسيوش أنه يمكن للمرء الوصول إلى هذه الفضيلة سواء في جانبها النظري أو العملي عن طريق واحد، هو الجهد الأخلاقي المستمر والشاق، أي أن يبذل الفرد أقصى ما لديه من جهد لتهذيب وتطوير ذاته عن طريق المواظبة على عملية التعلم وممارسة الصلاح وضبطها بفضيلة (لي)[*] كي تساعده في تحقيق التناغم المطلوب"[4].

إن فضيلة الجين تخلق فلسفة اجتماعية، إذ يحدث ترابط الذات الإنسانية مع الأخر وبذلك فهي تحدد كيفية التعامل مع الكائنات البشرية، وفقا لنموذج السلوك المثالي، وهذا هو أساس الإصلاح الذي حققه كنفسيوش ومن هنا يتركب "الجين"

---

1 عبد الرحمان مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، (مرجع سابق) ص 259.
2 المرجع نفسه، ص 260.
3 .Confocius, the analects trans by.d.c.lau, regim book, 1979, p. 4
* فضيلة "لي" هي فضيلة أداء الطقوس
4 هالة أبو الفرح: فلسفة الأخلاق والسياسة المدنية الفاضلة عند كنفسيوش، (مرجع سابق) ص 78.

من عنصرين الأول الإنسان والثاني الثنائية"[1]، إذ تتأكد العلاقة التبادلية بين الإنسان والإنسان، وبذلك يتحقق التماسك الاجتماعي بداية من الأسرة وصولا إلى المجتمع كله.

اعتبر كنفسيوش الأسرة هي الدعامة الأساسية لنمو الأخلاق، والمنبت الطبيعي لتكوين الإنسان الفاضل فركز على البر بالوالدين واعتبر طاعة الأبناء للإبـــاء مـــن الواجب المقدس "لكي يبلغ الإنسان حالة التفوق يجب عليه مراعاة (الخيـــاو) بـــر الوالدين"[2].

إن تقديس فضيلة الطاعة مرجعه الاحترام الكبير الذي يكنه الشعب الصـــيني للأصول والأسلاف الأوائل، فالصين هي عائلة كبيرة وهذا مـــا أقـــره "المرســـوم المقدس للإمبراطور 'كانغ' يصف العائلة، نهر له سواعد وروافد كثيرة ولكن يجري نفس الماء مهما كان النبع بعيدا، فعندما نشرب الماء نتذكر النبع"[3].

إن فضيلة الطاعة من الدعائم الأساسية للبناء الاجتمـــاعي، إذ أن التناســـق والانسجام الذي يميز الأسرة الواحدة ينعكس على الإمبراطورية في شكلها الكلي، لذلك سيطر النظام الأبوي القائم على العاطفة والرابطة الدموية يحكمه الواجـــب والالتزام المطلق "العلاقة الأبوية، البطريركية هي السائدة، ولأن الحكومة تقوم على أساس ممارسة الرعاية الأبوية للإمبراطور الذي ينظم كل قطاعات الدولة"[4]، ومـــا يميز هذه الفضيلة أنها تستمر اتجاه الوالدين حتى بعد الوفاة وذلك بالالتزام بالحـــداد فترة وتخليد الذكرى "الابن يلتزم بالحداد فترة ثلاث سنوات، ينقطع خلالها عـــن كل المتع والملذات وكل ما عليه هو أن يلتزم بطريقهم ويعمل جاهدا على إحيـــاء ذكراهم"[5]، فالطاعة هي الفضيلة الأساسية في الحفاظ على الولاء السياسي الـــذي هو في المقام الأول ولاء عائلي.

---

1 Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, opcit, p. 155

2 فان براج: حكمة الصين، ترجمة موفق المشنوق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1998. ص 10.

3 فان براج: حكمة الصين، (مرجع سابق) ص 102.

4 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، (العالم الشرقي)، (مرجع سابق) ص 70.

5 هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كنفوشيوس، (مرجـــع سابق) ص 92.

تعدّ فضيلة الاستقامة أو الحق من لوازم تكوين الرجل الفاضل، وترتبط بمعيار الحكم على الأشياء، ببصيرة العقل "الرجل الفاضل لا يوافق أي فعل أو قول وفقا للرغبة أو الهوى وإنما لأنه يتفق مع مبدأ الاستقامة"[1]، والاستقامة تعني الاعتدال والانسجام، فهي ضد الخداع وتظاهر الفرد بما ليس فيه من صفات، وهي توازن نفسي يتطلب اتفاق ظاهر الفرد مع باطنه، كما اعتنى كنفسيوش بآداب السلوك واللياقة والتهذيب وهذا كله تضمنه فضيلة "لي" (الطقوس)؛ فهي فضيلة تحافظ على استقرار النظام الاجتماعي، وتمنع ظهور الفوضى الأخلاقية، إذ أن انتشار الفضائل الأخلاقية من جانب كل فرد داخل المجتمع يتطلب بالضرورة وجود قواعد لسلوك تقوم بدور المنظم، وهذه القواعد هي ما يطلق عليها اسم "الطقوس" (لي)، في كتاب الأحاديث يقول كنفسيوش: "لا تنظر إلى أي شيء لا يكون 'ليا'، لا تصغ إلى أي شيء لا يكون 'ليا'، ولا تقول أي شيء لا يكون 'ليا' ولا تقوم بحركة لا تكون 'ليا'"[2].

إن الطقوس تعلم الفرد الانضباط سوءا داخل الأسرة أو خارجها، والغاية القصوى من الطقوس هي الانسجام وإحداث التوازن الداخلي للفرد "إن تمكن إنسان لمدة يوم واحد أن يتعود على التمسك بالطقوس خلال قهر الذات، فإن الإمبراطورية كلها سوف تتجه نحو الخيرية"[3].

هذه من فضائل الرجل النبيل الذي لا يكتمل نبله إلا إذا نشر حكمته في نماذج من العمل "يضع الرجل الأعلى نصب عينيه تسعة أمور لا ينفك يقبلها في فكره، فأما من حيث عيناه فهو يحرص على أن يرى بوضوح، وأما من حيث وجهه فهو يحرص أن يكون بشوشا ظريفا، وأما من سلوكه فهو يحرص على أن يكون وقورا، وفي حديثه يحرص على أن يكون مخلصا، وفي تصريف شؤون عمله يحرص على أن يبذل فيه عنايته وأن بعث الاحترام فيمن معه، وفي الأمور التي يشك فيها يحرص على أن يسأل غيره من الناس. وإذا غضب فكر فيما قد يجره

---

1 المرجع نفسه ص 85.

2 فان براج: حكمة الصين، (مرجع سابق) ص 109.

3 هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كنفوشيوس، (مرجع سابق) ص 96.

عليه غضبه من الصعاب، وإذا لاحت له المكاسب فكر في العدالة والاستقامة"[1].

بهذا يضع نموذجا للحاكم الفيلسوف المتصف بالحكمة، هذا هو الرجل الفاضل النبيل، الأعلى، المثال، الذي يعد الغاية القصوى لنسق كنفوشيوس وتعاليمه الأخلاقية لذلك فقد كان البرنامج التعليمي لديه يهدف في المقام الأول نحو تعليم وتهذيب الإنسان كيف يكون السلوك الفاضل وكيف يمكن للإنسان أن يطور طبيعته البشرية.

ختاما نستخلص أن كنفوشيوس قدم منظومة أخلاقية متناسقة، تهدف إلى تحقيق السعادة والسلام على الأرض فساهم في بناء نسق أخلاقي أساسه التنظير وبذلك فتح المجال للظهور الواضح للأخلاق النظرية التي تهتم بأسس الأخلاق "تجتهد لتفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق وأحكام الخير والشر التي تتجمع وسط الأخلاق، تحلل البنى وتفرق أواصرها سعيا وراء الهبوط إلى أسس الإلزام"[2]، فقد أسس كنفوشيوس الكثير من المفاهيم الأخلاقية المحددة لماهية الإنسان، كما ساهم مساهمة لا تنسى في بناء الركب الحضاري للإنسانية.

خلاصة

لم يكن همّنا في هذا المقال إيجاد حلول للمشاكل التي تعاني من الأخلاق في عصرنا الراهن، بل التعرف على الجذور الأولى للفكر الأخلاقي، عند الحضارات الشرقية مستخلصين النتائج التالية:

1- إن الإنسان الشرقي لم يكن غريبا عن الحياة الأخلاقية فقد عرفها وطبقها في سلوكاته اليومية فكان يميل دائما بطبيعته وفطرته إلى استحسان الأفعال الخلقية، لكن فهم ماهية ومصدر هذه الأفعال لم يكتمل في هذه الحضارات، فكانت الأخلاق العملية هي النمط السائد أما تدوين المذاهب النظرية والقواعد الفلسفية فلم تسمح به طبيعة حياتهم العملية المليئة بالمصاعب والكفاح في سبيل العيش.

---

1 ول ديوارت: قصة الحضارة، (مرجع سابق) ص 625.

2 جالكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة الدكتور عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة. بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 11.

2- عرف قدماء المصرين الأخلاق العملية واهتموا با اهتماما بالغا "فكانوا أصحاب سلوك منتظم يهدف إلى غاية متعالية هي الحياة الآخرة السعيدة، ورغم ذلك فالسلوكيات العملية الأخلاقية خلفت استقرار والازدهار في الحياة الاجتماعية العامة.

3- أما الحضارة الفارسية أروع ما يلفت النظر فيها هو النزعة السامية في تقدير الإنسانية والميل إلى الخير الأعصم الذي هو أصل كل الموجودات.

4- كما عرفت قدماء الهنود (البراهمية والبوذية) بعض الوصايا التي تعنى بتقويم الروابط الاجتماعية، وننشر المساواة بين الأفراد، والتميز بين الخير والشر على أساس أن لكل منهما اله فالخير هو سبيل الفضيلة لمساعدة اله الخير على التغلب على اله الشر.

5- كان الصينيون وعلى رأسهم كونفيشيوس هم أسبق الشعوب القديمة إلى استلهام فلسفة الأخلاق والبحث فيها، فهو أول من نادى بفكرة الواجب داعيا إلى تقديسه وجعله مقياسا للسلوك فالخير عنده في إتباع طريق الواجب، أما الشر فيكون في إهماله كما يرى أن الفضيلة العليا تكمن في سيادة محبة الناس.

6- من هنا نرى أن الفلسفة الصينية في ظل تعاليم هذا الفيلسوف قد اتخذت طابعا نظريا وعلميا معا أما الأول يقوم على تحديد المفاهيم الأخلاقية كمعنى الواجب وطبيعته أما الثاني يقوم على تحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع كما أنه لم يدع إلى ترك الدنيا ومحاربة الشهوات والفناء في ذات الإله وكان الاختلاف بهذا الاتجاه قد بلغت درجة الكمال أو قاربت إذا ما قيست بما قبلها.

7- حتما نقرّ بأن شعوب الأمم الشرقية القديمة قدمت الكثير للحضارة اليونانية، فالاعتقاد السائد أن اليونانيون غير مدنين في علومهم وفنونهم وآدابهم لغيرهم من الأمم التي سبقتهم اعتقاداتهم فانه إن كانت الحضارة القديمة قد بلغت دور النضوج في بلاد اليونان، إلا إنها ولدت ونمت وترعرعت إلى حد ما في بلاد الشرق، فإليهم يعود كل الفضل في النضج الحضاري الذي أصله سقراط وأفلاطون وأرسطو أستاذ أول المدارس الأخلاقية العقلية المنظمة التي عرفتها الإنسانية عبر التاريخ.

المصادر والمراجع:

1- أبو الفتوح احمد (هالة): الفلسفة الأخلاق والسياسة المدنية الفاضلة عند كونفشيوس، ودار قباء للطباعة والنشر، 200.

2- الفوال (صلاح مصطفى): سوسيولوجيا الحضارات القديمة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1982.

3- الكيلاني (مجدى): الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون دراسة مصدرية، الإسكندرية، 2009.

4- الملاح (هاشم يحي) المفصل في فلسفة التاريخ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط2، 2007.

5- النشار(مصطفى): المصادر الشرقية للفلسفة. اليونانية، دار قباء لطباعة والنشر، ط1، 1997

6- النشار (مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والستر، القاهرة .1955

7- النشار(مصطفى): فكرة الالوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية، مكتبة مدبولي، القاهرة ط2، 1985

8- جالكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة الدكتور عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة. بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 11

9- جعفر(عبد الوهاب): مذكرة في فلسفة الأخلاق جامعة الإسكندرية، 1991

10- خضر (سناء): محاضرات في الفكر الشرقي دنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية القاهرة

11- ديوارنت (ول): المجلد الأول: ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، سنوات متفرقة.

12- زيعور (على) الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت 1982

13- شبل (فؤاد): حكمة الصين، ج1، دار المعارف.

14- كتاب الموتى: نقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي، القاهرة 1988.

15- كريم (زيد عباس) سبينوزا، الفلسفة أخلاقية دار التنوير لطباعة والنشر ن بيروت 2008.

16- مراد(سعيد). المدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط1 2000.
17- مرحبا (عبد الرحمان): الموجز في تاريخ الأخـــلاق، طـــرابلس، لبنـــان، ط1 1988.
18- مرحبا (عبد الرحمان): مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بـــيروت، ط3، 1988
19- نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982.
20- هيجل (فريديريك) محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة إمـــام عبد الفتاح إمام، ج2 دار التنوير لطباعة والنشر.
12- زيعور (علي) الفلسفات الهندية. دار الأندلس بيروت سنة 1982.
22- فان براج: حكمة الصين، ترجمة موفق المشنوق، الأهالي للطباعـــة والنشـــر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1998.
23- Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, édition Payot, Paris, 1932.
24- Confucius, the analects trans by.d.c.lau, regim book, 1979.

القسم الثاني

استراتيجية التنظير القيّمي في الفلسفة اليونانية

أولا- ماهية الفضيلة عند أفلاطون

ثانيا- التفكير النسقي في فلسفة الأخلاق الرواقية

ثالثا- الفكر الفلسفي الأخلاقي عند المدارس اليونانية المتأخرة

ماهية الفضيلة عند أفلاطون
حسب محاورة "مينون"

عنيات عبد الكريم

جامعة فرحات عباس سطيف- الجزائر

ليس الغرض من هذه الدراسة عرض أفكار أفلاطون حول موضوع الأخلاق والفضائل الخاصة بالفرد أو الدولة، فليس هناك من عرضها وقدمها أحسن وأجود من أفلاطون نفسه، لذا فأي عمل يسير في هذا الاتجاه يكون تكرارا لنفس الأفكار واجترارا لذات المفاهيم لكن الأسوأ في ذلك هو أن هذا التكرار والاجترار يكون بمصطلحات وألفاظ أبعد ما تكون عن الدقة الأفلاطونية المعهودة، ومن الجانب الأخر فإن الذي نفقده كذلك إن أردنا شرح نظرية أفلاطون هو البلاغة الفائقة والروح الحي للحوار السقراطي- الأفلاطوني الذي يجعلنا نعتقد من كثرة قراءته أنه حياة وليس أدبا، كما أننا لا نهدف أيضا لاستجماع وحشر شروحات الفلاسفة اللاحقين ومؤرخي الفلسفة اليونانية إلى جانب المختصين في فلسفة الأخلاق وعلمه في موضع واحد، وإن كان هذا العمل رغم صعوبته وحاجته لوقت طويل ومجهود مضاعف، يساعد كثيرا على استجلاء كل إمكانيات النص الأخلاقي الأفلاطوني كما أنه يُبين المصادر كجذور والنهايات كأهداف ومختلف الآثار التي أحدثها هذا العملاق الفلسفي الذي حرث الضيعة الفلسفية بأكملها جيئة وإيابا، ولم يترك إلا ما تحجب عنه بفعل الحتمية التاريخية التي تمنعه من طرح الموضوعات التي يطرحها تاريخنا المعاصر بفعل الصيرورة والاختلاف الكيفي.

إننا نسعى لإعادة اكتشاف النص الأخلاقي الأصلي عند أفلاطون من أجل إجراء عملية التحليل والنقد. فالتحليل يهدف إلى تفريق هذا النص من أجل السيادة عليه وبيان بنيته، أما النقد فهو موجه لتحديد الخط الفاصل بين

السقراطي والأفلاطوني وطبيعة التفاعل بينهما ثم محاولة البحث - بمساعدة الفلاسفة - طبعا عن حدود هذا النص الأخلاقي ومختلف الجوانب التي غيرها في التقليد الإغريقي وكذلك الجوانب التي سكت عنها. كذلك سنحاول استقصاء الامتدادات التاريخية لهذا النص في العصور الوسيطية على وجه التحديد. وهذا الهدف الذي رسمناه هنا في البداية يتطلب منا توظيف المناهج والأدوات اللازمة للقراءة والاستنتاج والمقارنة المتمثلة في التحليل والتركيب المتتاليين كمنهجين متحررين من كل تمذهب وانتماء.

أما المشكلات الافتتاحية التي ننطلق منها في هذا الموضوع هي: ما هي النصوص الأفلاطونية التي تشكل مفتاح نظرية الأخلاق عند أفلاطون؟ هل محاورة مينون هي أساس نظرية الأخلاق في فلسفة أفلاطون أم يمكن الحديث عن أهمية محاورات أخرى إذ علمنا أن العنوان الفرعي لمحاورة هيبياس الصغرى هو "الفضيلة والمعرفة"؟ ما هي الحدود الفاصلة بين نظرية الأخلاق السقراطية ونظرية تلميذه ومريده الوفي أي أفلاطون؟ وإن أردنا التشكك نقول: ما هي حدود أمانة ووفاء أفلاطون لنظرية سقراط؟ ما هي نسبة الترابط بين النظرية الأخلاقية وباقي عناصر المذهب الأفلاطوني المترامي الأطراف، إن في المجال المعرفي أو السياسي أو الميتافيزيقي؟ هذه بعض الأسئلة التي تفتح الموضوع للمباحثة، والبعض الآخر سيتولد من الضرورة التحليلية والحركة الفكرية دون سابق تخطيط لذا سنعمل كذلك على مقاربتها من خلال الارتكاز على النصوص التأسيسية كمصدر أول والنصوص الشارحة ذات الأصالة البحثية كمصدر ثان.

أولا- دراسة تحليلية لمحاورة مينون:

افتتح الفيلسوف وفيلسوف العلم الفرنسي (1892-1964) Alexander Koyré دروسه التي ألقاها في الجامعة المصرية المطبوعة تحت عنوان Introduction a la lecture de Platon بما يلي: "قراءة أفلاطون لذة كبرى، بل هي متعة فائقة، فإن النصوص الرائعة التي يمتزج بها الكمال الفريد للصورة بالعمق الكبير للفكرة قد صمدت أما عوادي الدهر فلم ينل منها الزمن، وبقيت حية على

الدوام، حية ما كتبت منذ عهد بعيد. وتلك الأسئلة السافرة المسئمة: ما الفضيلة؟ ما الشجاعة؟ ما التقوى؟ تلك الأسئلة التي ضايق بها سقراط مواطنيه..."[1].

هذه الشهادة لا تعتبر مداهنة ومجاملة لأفلاطون من طرف مفكر متأثر به من خلال قراءة محاوراته، والدليل على ذلك هو أن الاعتراف بقيمة المحاورات الأفلاطونية نبعت من طرف الفلاسفة الذين جعلوا مهمتهم الأساسية تفنيد ودحض النسق الأفلاطوني الذي أصبح السمة الغالبة للفكر الغربي. وإن كان هناك الكثير ممن تكفل بذلك فإن أبرزهم على الإطلاق هو نيتشه F. Nietzsche (1844-1900) بالنظر إلى الضجة التي أحدثها في مشروعه الثوري المتمثل في القلب الجذري لكل البنيان الفلسفي الذي هندسه أفلاطون، وَجعل عنوان شذراته الأخيرة "محاولة لقلب جميع القيم" Essai d'une transmutation de tous les valeurs. طبعا لن نجد عناءا في إدراك مرمى سهام نيتشه، إنه يقصد هدم الفلسفة التي تراكمت طوال ألفيتين على أسس "القيمة الأفلاطونية". ماذا يقول نيتشه عن محاورات أفلاطون رغم عدائه الشخصي للأفلاطونية؟ إنه يقر في مقدمة كتابة الذي خصصه لأفلاطون وحده، معترفا: "أفلاطون بالنسبة إلى الفيلولوجي أعظم شأنا... إنه ذو المواهب الفنية والقدرات الكبرى المتمكن من كل السجلات... وهو في التأليف يظهر موهبة درامية عالية... بالنسبة إلى حقبة أدبية مثل حقبتنا فإنه من العسير استحضار سمة هذه الذكرى الخاصة بالمحاورات الأفلاطونية استحضارا دائما"[2].

يواصل نيتشه بعد تجميع الدراسات الحديثة حول محاورات أفلاطون خاصة كتابات شلايرماخر، و"أست"Ast، و"زوشر"Socher، و"هارمان" Harmann ونقدها في تحديد السمة الثابتة لفكر أفلاطون في ظل تشعب نظرياته المختلقة. فتوصل إلى أن الفلسفة الأخلاقية هي بمثابة القوة المهيمنة على كل فكر أفلاطون، وبهذا فإن نظرية الفضيلة ليست طرفا هامشيا أو مكملا لنسقه. بل على العكس من ذلك تماما إذ هي الأساس الذي بني علية الإبستمولوجي والميتافيزيقي وبهذا تغدو

---

1 ألكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، الدارالمصرية للتأليف والترجمة، ص 11.

2 فريدريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، ط1، ص ص 4-5.

الحياة وما عليها مجرد قيمة. وهذا ما يفسر الهمام واهتمام أفلاطون على لسان سقراط بالفضيلة ومدى مصداقية التصورات العامية حولها[1].

يهمنا أولا الجانب الشكلي والتصنيفي لمحاورة مينون. فهي من حيث الحجم تعتبر من المحاورات الصغيرة نسبيا بالنظر إلى مجموع المحاورات الكاملة لأفلاطون المقدرة بثمانية وعشرين محاورة. وقد اعتمدنا في هذا التقرير على ترجمتين في اللغة العربية هما:

1- ترجمة "شوقي داود تمراز" لمحاورة مينون ضمن السلسلة المهمة والنادرة لمحاورات أفلاطون الكاملة، والتي وردت في ستة مجلدات وهي على الترتيب التالي:

- المجلد الأول يحتوي على محاورة الجمهورية المقسمة إلى عشرة كتب (حوالي 443 صفحة).
- المجلد الثاني يضم سبع محاورات هي: بارمنيدس (86 صفحة) السياسي (94 صفحة) السوفسطائي (89 صفحة) جورجياس (122 صفحة) كارميدس (35 صفحة) ليسيس (34 صفحة) لاخيس (34 صفحة).
- المجلد الثاني: الذي يحتوي المحاورات الثمانية اللاحقة وهي: إيون (17 صفحة) بروتاغوراس (74 صفحة)، يوثيديموس، (59 صفحة)، مينون (48 صفحة)، يوثيفرو (23 صفحة)، دفاع سقراط (34 صفحة)، كريتون (17 صفحة)، فيدون (92 صفحة).
- المجلد الرابع وردت فيه سبع محاورات، هي على الترتيب التالي: كراتيليوس (91 صفحة) المائدة (70 صفحة) هيبياس الكبرى (43 صفحة) هيبياس الصغرى (23 صفحة) السيبيادس الأول (64 صفحة) مينيكسينوس (20 صفحة) كريشياس (20 صفحة كذلك).
- المجلد الخامس يضم بين دفتيه المحاورات الاربعة التالية: فايدروس (77 صفحة) ثياتيتوس (120 صفحة) فيليبوس (97 صفحة) طيماوس (100 صفحة).
- المجلد السادس وهو الأخير اكتفى بجمع المحاورة الأخيرة تاريخيا والكبيرة من حيث الحجم وهي القوانين أو النواميس التي كانت آخر ما كتب

1 المرجع نفسه، ص 75.

أفلاطون، وقد قسمها إلى اثني عشرة كتابا وبذلك استغرقت حوالي 462 صفحة.

2- ترجمة الدكتور عزت قرني التي تمت من اليوناني إلى اللغة العربية مباشرة دون وسائط. وترجمته تقع في حوالي سبع وثمانين صفحة(87 ص) والحقيقة أن هذا العدد الكبير من الصفحات مقارنة بترجمة "شوقي داود تمزار" المقدرة بثمانية وأربعين صفحة فقط (48ص)، يعود إلى كثرة تعليقات المترجم التي هي مفيدة ونافعة في توضيح الكثير من المسائل المتعلقة بالمفاهيم أو الشخصيات وحتى الأحداث ذات العلاقة بالموضوع.

الجانب الشكلي الثاني المهم عند تحليل محاورة مينون هو ترتيب المحاورة من حيث تاريخ الكتابة. وبالفعل فقد اشتغل الفيلولوجيين (محبي الكلمة) الألمان على هذه المشكلة فتوصلوا – والحق أنه لم يحصل إجماع بينهم واتفاق كلي حول هذا التوزيع وحتى عدد ها فهناك من يجعلها أربعة مثل "زوشر"- إلى أن هناك ثلاثة أقسام لمحاورات أفلاطون هي: أولا محاورات الشباب أو المحاورات السقراطية كما يسميها "أست" في كتابه "حياة أفلاطون وكتاباته" سنة 1816. والميزة الأساسية الجامعة للمحاورات التي كتبت في هذه المرحلة التي تمتد إلى سن الـ 45 من عمره هي أنها محاورات مفتوحة النتائج، لذا فيمكن اعتبارها سلبية بمعنى أنها لا تصل إلى تحديد تام ومغلق للمشكلات المثارة، إنها ببساطة محاورات دحضية فحسب. ثانيا محاورات النضج ويمكن تسميتها بالمحاورات الأفلاطونية السقراطية فيها يحقق أفلاطون خطوة استقلالية في مواقفه وتمتد إلى منتصف العقد السادس من حياته. وفي هذه المرحلة ألف محاورة الجمهورية والمأدبة والفيدون أو في خلود الروح وفايدروس المخصصة لتعريف الجمال والعمل الفني. أما القسم الأخير فهو المعروف بمحاورات الشيخوخة فيها ألف الكتب الأخيرة خاصة القوانين، ميزتها مقارنة بالسابقة هي أنها "محاورات المراجعة والتعديل" إذ فيها ينجز أفلاطون نقده الذاتي لبعض المواضيع مثل الأسرة، وهذا ما نلمسه عندما نقارن نصوص الجمهورية بنصوص القوانين(*).

* إذ نجد في الكتاب الخامس من الجمهورية في معرض حديث أفلاطون عن مركز المرأة يقول أنه يجب أن تكون نساء المحاربين مشاعة وهذا ما يعني بالضرورة شيوعية الأبناء وانتفاء مفهوم الأسرة كما هو متعارف عليه عند علماء السلالات باسم الأسرة الزوجية

هنا لا يسعنا إلا أن نخطو الخطوة الثانية مستفسرين: إلى أي مرحلة تنتمي محاورة مينون؟ ما هو السن الذي ألف فيه أفلاطون محاورة مينون؟ ما هو الدليل على أن هذه المحاورة تنتمي إلى مرحلة الشباب؟ لقد درج في معظم التصنيفات أن محاورة مينون تنتمي إلى المرحلة الأولى أي محاورات الشباب التي كان فيها أفلاطون تابعا لسقراط قبل أن يؤسس الأكاديمية لينتقل بعد ذلك من طور التتلمذ إلى طور الأستاذية أين أصبح مصدرا للعلم بعدما كان طالبا له. وهذا يعني أن الكثير من مضمون هذه المحاورة هو في الأصل من أفكار سقراط، لذا ظهرت المعضلة الفلسفية التقليدية التي أدخلت الكثير من المهتمين بأفلاطون في حيرة وجدل حول التمييز الدقيق والصحيح بين الفكر السقراطي والفكر الأفلاطوني. أما مسألة استجابة محاورة مينون لخاصية المرحلة الأولى وهي النهايات المفتوحة والإجابات غير المسقفة فهو أمر واضح جدا. لأن الإجابة عن هذه المشكلة المطروحة حول ماهية الفضيلة وكيف تحصل للناس، في نهاية المحاورة كانت على النحو التالي عندما أعلن سقراط: "الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعليم، وإنما هي نصيب إلهي يلقى من غير العقل إلى من يلقى إليهم... لن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا حينما نأخذ في بحث ما هي طبيعة الفضيلة نفسها وفي ذاتها قبل الشروع في بحث الطريقة التي تأتي بها إلى البشر.[1]" هذه المصارحة السقراطية تثبت أنه لم يستطع تقديم حل إيجابي، بقدر ما لجأ للحلول السهلة المجانية وهي

الحديثة التي كانت سائدة في المجتمع الإغريقي. والتبرير المعقول الذي قدمه أفلاطون لهذه الشيوعية الأسرية هو: "تفادي خلافات المال والروابط العائلية" التي تشكل في كل العصور والمجتمعات النسبة الأكبر من الخصومات. أما في المحاورة الأخيرة وهي القوانين فنجده ينقلب على فكرة الشيوعية رافضا إياها، ويقر بالملكية الخاصة بالتقسيم وما ينتج عن كل ذلك من نتائج سياسية واقتصادية واجتماعية. للتوسع يمكن العودة إلى:

- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الأول، الكتاب الخامس، ص 235.
- أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الكتاب الخامس، ص 261.
- فريدريك إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، ص 56 وما يليها.

1 أفلاطون، مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، 100ب، ص ص 147-158.

"أنها نصيب إلهي" والتي أصبحت منفذ العديد من الفلاسفة من بعده أمام المعضلات الشائكة التي تنهك العقول.

أما النقطة الأخيرة المتعلقة بشكل المحاورة فهي أبطال وشخصيات المحاورة وهي:

1- **سقراط:** وهو المحاور المحوري والفعال مثلما هو واقع في الكثير من المحاورات باستثناء البعض منها مثل البارمنيدس، والقوانين، والسياسي... وفي محاورة مينون يلمح أفلاطون إلى أن سقراط كان في سن متأخرة حيث علامات الشيخوخة ظاهرة. رغم ذلك فهو لم يتخل عن طريقته في الحوار وهي اصطناع الجهل وبث الشك في محاوره مثلما تبث السمكة الرعشة في جسم من يمسكها[1].

2- **مينون:** يظهر في المحاورة أنه أجنبي من تساليا زار أثينا رفقة خدمه ومساعديه وحدث لقاء بينه وبين سقراط. في موطنه ينتمي إلى عائلة شريفة من النبلاء، وتظهر هذه الرفعة في أن هذه العائلة تحصلت على حق الاستقبال والضيافة عند ملك الفرس. وإلى جانب هذه الميزة الاجتماعية نجد كذلك مينون من المتعلمين المميزين، لأنه تلقى الدراسة على يد جورجياس السفسطائي المعروف. وبهذا المستوى المعرفي المحترم يكون مينون ندا لسقراط في مناقشة موضوع الفضيلة. لكن يبقى السؤال مشروعا جدا وهو: لماذا انتخب أفلاطون شخصية مينون لنسج محاورة في الأخلاق والفضيلة؟ يقدم الدكتور غزت قرني احتمالين كإجابة عن هذا السؤال هما: أولا بما أن مينون تتلمذ على يد جورجياس، فإن كشف قصر نظره وإبطال براهينه هو إلى حد كبير مساهمة في نقد أستاذه جورجياس ومنه نقد التوجه السوفسطائي ككل. فخطأ التلميذ من خطأ المعلم، وخطأ هذا الأخير هو من خطأ المنهج ككل. وبهذا يقنعنا أفلاطون وإن لم يكن يقصد مباشرة ذلك بأن الخطأ ينخر في السفسطائية على مستوى المناهج والمعلمين والأتباع. أما التفسير الثاني وهو منطقي كذلك مثل الأول تماما فهو كالتالي: "إن مينون من منطقة تساليا وهذه المنطقة شأنها شأن كل منطقة يونانية لها ميزة خاصة بها، وميزة تساليا

---

1 المرجع نفسه، 80 ب، ص 101.

هي انتشار الإباحية والفجور في يومياتها" والمفارقة المضمرة هنا هي كيف لرجل مثل مينون نشأ في هذا الوسط الذي يفتقر إلى الفضيلة أن يناقش ماهية الفضيلة؟[1]، وتجدر الإشارة إلى شخصية منفعلة أو هامشية تدخلت في المحاورة وهي شخصية غلام مينون الغير مسمى أصلا، وقد وظفه سقراط للبرهنة على صحة نظرية التذكر في المعرفة. وهو ولد لم يدرس العلم أصلا خاصة الهندسة، إذ لا يتقن شيئا إلا اللغة اليونانية التي تواصل بها مع سقراط.

3- **أنيتوس**: هو الشخصية الثالثة الواردة في المحاورة وإن كانت هامشية إلى حد معتبر لأنه لم يساهم في مناقشة مشكلة الفضيلة. وربما لأنه ليس متخصصا في هذه المسائل بقدر ما هو مهتم بالسياسة، وبالفعل فأنيتوس هو أحد رؤوس حزب الديموس من جهة وهو واحد من ثلاثة اتهموا سقراط أمام قضاة أثينا بالتهم الثلاثة المعروفة وهي التي صرح بها لأوطيفرون عندما التقى به في دهليز كبير القضاة كما يلي: اتهمني مليتيس من بتثيسى وهو أحدهم فقط إلى جانب أنيتوس وليقون، بأني أُعلم الشباب من أجل إفسادهم أولا وأني شاعر مبتدع للآلهة، فأختلق آلهة جديدة وأنكر وجود الآلهة القديمة[2]. والتهمة الأخيرة ذات طابع سياسي إذ أن سقراط من الذين أظهروا عداءهم للنظام السياسي الحاكم في أثينا وهو النظام الديمقراطي وترويجه لأنظمة مغايرة سواء الاسبرطي أو غيره. وبالفعل فإننا في ثنايا المحاورة تهديدات من أنيتوس لسقراط تنم بأن التهمة مدبرة منذ وقت طويل؛ إذ نجده يتوعده قائلا: "من يتهم عظماء أثينا بالعجز سيلقى عقابا جديرا به... لهذا أنصحك إن أردت إطاعتي، أن تكون على حذر"[3].

بعد تحليل الجانب الشكلي لمحاورة مينون، هذا الجانب الذي يساعد كثيرا على عملية الولوج الآمنة لفهم المحاورة، سنحاول الانتقال للجانب الذي يشمل المحتوى والمضمون. وكما هو وارد فإن محاورة مينون تحتوي على خمسة أجزاء أو فصول هي:

---

1 غزت قرني، تقديم ترجمة محاورة مينون، مرجع سابق، ص 13.

2 أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 23-25-73

3 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 95 ب، ص 143.

1- طبيعة الفضيلة أو كيفية وصولها إلى الناس:

بصورة مباشرة وشبه فجائية يطرح أفلاطون مشكلة المحاورة على خلاف المحاورات الأخرى أين يعرض تقديما مناسبا للموضوع قبل استشكاله، هذه المباشرة في طرح المشكلة تدل -مثلما لاحظ ذلك مترجم المحاورة- على طابعها التعليمي الخالص، إذ يبدأ مينون متسائلا في وجه سقراط: "هل الفضيلة تُعلم، هل هي شيء يأتي بالمران، هل تظهر عند البشر هبة طبيعية؟"

بهذه الفاتحة الاستشكالية يتم تحديد ماهية المحاورة، وهي الفضيلة من حيث طبيعتها. فليس هناك حضارة ليس لها تصور الفضيلة vertu وقطبها المناقض وهو الرذيلة Vice. فمن الناحية العامة أو الأكثر انتشارا يمكن لنا اعتبار الفضيلة ضربا من النزوع والقدرة الدائمين لإرادة وفعل الخير، وهنا نلاحظ ضرورة اجتماع الجانب الإرادي النفسي والجانب التحسيدي العملي[1]. لكن هل الفيلسوف يرضى بسهولة بهكذا تعريف، فقد يعتبر تعريفا مقبولا لكنه في الحقيقة فإنه يستبطن معضلة هامة جدا وهي هل الفضيلة عمل أم نظر، هل هي تأمل أم ممارسة؟ وبهذا فإن هذا التعريف لا يحقق الهدف وهو تحديد الماهية. ونحن نعلم كذلك أن أفلاطون من الفلاسفة اليونان النادرين الذين اتخذوا موقفا نقديا جذريا من التراث اليوناني السابق عليه، وفي الحقيقة فإن هذا النزوع التشككي الراديكالي هو الذي أفرز الفكر الأفلاطوني بأكمله.

قد نقول أن الفضيلة وفي مستواها اللغوي يمكن أن تدل على الفضل، بمعنى الشيء الزائد على ما يلزم فنقول مثلا في اللغة العربية "هذا من فضل ربي" أي من فيض القدرة الإلهية، والفعل الفاضل هو بالتدقيق "الإحسان من غير علة"، إذ لو كان لفعل الخير الذي نقوم به أغراضا وأسبابا لبطل أن يكون فضلا منا[2]، فهل يمكن أن يكون أفلاطون قد أخذ بهذا المعنى في تحديده لمفهوم الفضيلة؟ قد يبدو أن الأمر مستبعد على اعتبار الفارق بين اللغة العربية والثقافة اليونانية. لكن سوف

---

1 André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. u f Quadrige, 1e édition 2002, p. 1202.

2 جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984، ص 184.

نلاحظ أن سقراط قد قارب هذا المفهوم وإن لم يتطابق معه عندما رد على مينون قائلا: "ألا تضيف بأن الفضيلة هي الحصول على الخيرات بمراعاة العدل والتقوى"[1]. إذ أن أفلاطون هنا يلمح إلى أن الفضيلة مرتبطة بامتلاك الخيرات عن طريق العدل طبعا، والفائض منها الموجه إلى الناس يكون من فضل صاحبه. وبهذا نلمس التقارب بين المعنى العربي الذي يدل على النافل والزائد من جانب والفهم الأفلاطوني المرتبط بالقدرة المادية من الجانب الآخر.

لكن هل المفهوم يعني الطبيعة؟ قد نستعملهما دون تمييز في الكثير من الأحيان لكن بين المصطلحين تزهق الأفكار وتؤسس المحاورات وتتشكل المذاهب. فأفلاطون لا يطرح اللفظ للمناقشة، بل يسعى إلى ما وراء الكلمات، إلى الطبيعة والماهية. فماذا نقصد بطبيعة الطبيعة أو ماهية الماهية؟

إن الكشف عن الطبيعة لا يعني بتاتا تحديد الشائع والمألوف، مثلما لا يعني ضبط المرئي والمحسوس. وبهذا المعنى فكر كل الفلاسفة اليونان تقريبا، خاصة الفلاسفة اللاحقين لبارمنيدس الذي فصل بين المعرفة العقلية والمعرفة الحاصلة عن طريق الحس. والكشف عن الأسباب غير المرئية أو ما يسمى بطبيعة الشيء، يشكل بالتحديد مهمة الحكيم كما صورها لنا أرسطو. هذه المهمة تتمثل في القدرة على التعرف على المسائل التي تتميز بالصعوبة والكلية البعيدة عن الحواس، هنا فقط تظهر مزية الإنسان الحكيم على بقية الناس الذين يتجهون في الغالب لتحصيل المعارف الحسية المنتجة. وبالتحديد تكون الحكمة معرفة بالمبادئ والأسباب القصوى التي تؤسس معنى الطبيعة[2]. كما أن تحديد طبيعة الشيء لا تتم بنظرة كلية شاملة، بقدر ما يكون بعملية معرفة العناصر والأجزاء فيما يقول أرسطو إلى جانب كشف بنيتها وتركيبها. فنحن مثلا نعرف طبيعة السرير أو العربة من خلال معرفة عناصرهما وكيفية تركيبها. ولعل هذا ما يبرر اعتراض سقراط الذي تلا مباشرة سؤال مينون والذي سنكفه في الفقرة التالية.

إزاء السؤال الذي طرحه مينون، تحرك سقراط كاشفا لنا منهجه المعروف. فقال حذرا ومعلنا عدم بداهة الإجابة: "إذا كنت لا أدري طبيعة الشيء، فكيف لي

---

1 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 78 د، ص 97.

2 Aristote: la métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint - hilaire, poket -brodard et taupin, 1991, livre A- chapitre 1, 981 b, p. 41.

أن أعرف خصائصه؟"، فالتظاهر بالجهل هي الطريقة التي يفضلها سقراط إزاء محاوريه، وهنا بالضبط يسجل أهم ما يعتقد أنه جوهر الفلسفة؛ وهو تناقل الأفكار عن طريق المناقشة الحية التي تفترض الانطلاق من الشك في الأمور المألوفة. وعدم التسرع لإعلان الأجوبة والنظريات التامة منذ البداية. وبهذا الفعل المنهجي سجل سقراط طريقته في التفلسف وأصبح نموذج كل الفلاسفة الإغريق اللاحقين له، وحتى غير الإغريق[1]، وسواء كان فعلا سقراط غير عارفا بالإجابة أو كان متظاهرا، فإن هذه اللاأدرية- البدئية إزاء الأسئلة الفلسفية تعلم المحاور والقارئ على السواء عدم الاستخفاف بالمسائل ومن ثمة التهيؤ لشق الطريق الطويلة الموصلة إلى الماهيات والطبائع.

إن محاورا ذكيا مثل مينون لا يسعه إزاء إستراتيجية سقراط "السؤال كرد على سؤال" إلا أن يتقدم بالخطوة التالية وهي العمل على تقديم إجابة عسى أن تكون حلا مقبولا للمشكلة، فلا يمكنه أن يقابل سؤال السؤال بسؤال أخر. فيجيب على سؤاله بنبرة الواثق وصاحب الخبرة الواسعة: "فضيلة الرجل هي أن يكون قادرا على إدارة شؤون الدولة... وفضيلة المرأة أن تحسن إدارة منزلها محافظة على ما فيه ومطيعة لزوجها. وهناك كذلك فضيلة الطفل... وفضيلة الشيخ..."[2]، ولو أردنا تقييم رد مينون، لقلنا أنه ينم عن نظرة فاحصة لأنها انطلقت من ملاحظة واقية جدا من خلال الابتعاد عن التعميم الذي يولد الأحكام الكلية الخاطئة. وبمقدورنا أن نوسع إجابة مينون لتشمل فضيلة الجندي، وفضيلة الدولة، وفضيلة العبد. إننا نعترف بدقة رد مينون نظرا لوعيه للاختلافات الموجودة بين الأجناس (الرجل والمرأة)، والأعمار(الصبي والشيخ)، والمراكز الطبقية مثلا (السيد والعبد)... فمن غير المعقول أن نطالب الطفل الصغير أن يلتزم بفضائل الشيخ الكبير وقل ذلك على بقية الحالات، والحق أن إجابة مينون هنا تشابه إلى حد بعيد إجابة "هيبياس من إليس" على سؤال سقراط حول ما الجميل أو الجمال؟ فقد قال إن العذراء الجميلة هي الجمال[3]؛ بمعنى أنه لا يمكن القبض

---

1 Henri Bergson, Les Deux sources de la Moral et de la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris, Onzième édition, 1932, p. 58-60.

2 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 71 ه، ص 74- 75.

3 أفلاطون، هيبياس الكبرى، المجلد الرابع، ترجمة شوقي داود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 208.

على "معنى" إلا بالنظر إلى "حالة متجسدة"، وبالتالي فلا يمكن الحديث عن جمال متعال، بل دائما بربطه بحالات متجزئة. مما يسمح لنا بالحديث عن أنواع لا تحصى من الجمال: جمال الصبي، جمال المنزل، جمال الكتاب.

هل رضي سقراط بإجابة مينون مثلما قد يرضى أي محاور؟ لا يختلف اثنان أن موقفه من محاولة مينون كانت صادمة إلى حد كبير. فلنرى ما قال سقراط مجيبا على الجواب: "كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذا بي أمام خلية من الفضائل تسكن عندك... الفضائل مهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعا صورة معينة واحدة بها هي تصير فضائل". وسقراط لن يمل أبدا من تكرار نفس المطلب لكل محاوريه مهما كانت انتماءاتهم المذهبية، وفي أي موضوع كان. لذا نجده يعاتب هيبياس في تعريفه السابق للجميل: "قل لي ماذا يكون الجمال بنفسه أليست الفرس الجميلة جمالا؟ أليست القيثارة الجميلة جمالا؟ وماذا عن القدر الجميلة أليست تلك جمالا؟ إنك -يا هيبياس- لا تدرك المقولة الهيراقليطية القائلة بأن القرود الأكثر جمالا هي قبيحة بالمقارنة مع السلالة البشرية، وأن القدور الأكثر جمالا هي دميمة عند جمعها مع العذارى، إذا جمعت العذارى مع الآلهة، ألن تكون النتيجة الشيء نفسه كما لو وضعت القدور مع العذارى؟"[1].

من الواضح جدا أن مطلب سقراط ذو خصوصيات لم يدركها مينون أو أي سوفسطائي آخر حاوره، هذا ما جعل أرسطو يرسم منهج أفلاطون في كتاب الميتافيزيقا بصورة مختصرة ومعبرة جدا عندما قال أن أفلاطون في سنوات شبابه الأولى قد تعرف بفيلسوف يسمى أقراطيلوس "Cratylus/cratyle"، كما أنه اطلع على أفكار تقول بأن السيلان الدائم هي خاصية الموجودات الحسية وبالتالي فإن التعرف عليها متعذر، وهذه مبادئ هيراقليطس Héraclite تعرف على كل هؤلاء قبل سقراط. لكن عندما تعرف على هذا الأخير ورافقه، فقد نقل له الاهتمام بالمسائل الأخلاقية وصرف النظر عن ظواهر العالم الفيزيائي عامة (لذا شاعت الفكرة بأن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض "ramené la philosophie du ciel sur la terre" وكان بحثه في الأمور الأخلاقية منصبا على الكلي مستهدفا التعريف[2].

---

1 أفلاطون: مينون، ص 76. هيبياس الكبرى، ص 210.

2 La métaphysique, Op. cit, livre A, chapitre 6, 987b, p. 62

بهذا الرّد تبدأ "المحنة التعريفية" لمينون رغم أن سقراط يطمئنه على قدراتــه في تحديد المسائل وضبط المفاهيم، من أجل تحريضه وتشجيعه لمواصــلة واســتكمال المشكلة التي كانت في بداية المباحثة، والشيء الذي حدث بعد ذلك هو أن كــل تحديد من مينون لطبيعة الفضيلة كتعريف لها يقابل بتشكك سقراطي والغريــب أن هذا الترييب موضوعي وليس مجرد تفنيد تحكمي، وإن أردنا أن نجمل باختصار هذا المد والجزر بين المتحاورين سقراط ومينون، فإننا نتحصل على الجدول التالي الذي يظهر فعل مينون ورد فعل سقراط:

مينون	سقراط
2- الفضيلة هي القدرة على قيادة الناس	2- لكن هل فضيلة الطفل والعبد ستصبح هي الأخرى أن يكون كل منهما قادرا على قيادة أستاذه أو سيده؟
3- الفضيلة هي التمتع بالجميل مــن الأشياء وامتلاك القدرة... على الحصول علــى الخيرات مثل الصحة والثروة.. ومظاهر المجد في المدينة.	3- ألا تضيف بالعدل مع مراعاة التقوى... لكن أليس العدل أحد أجزاء الفضيلة.. أريد الفضيلة ككل.

ينتهي هذا القسم الأول نهاية سلبية. إذ فشل مينون في ضبط تصور الفضــيلة يكون خاليا من النقائص التي تكفل سقراط في كل مرة بإظهارهـــا. والغريــب أن مينون لم يشعر بأن سقراط يفعل ذلك من أجل إحراجه، بل انتقل الشـــك مـــن سقراط إليه واعترف قائلا: "لقد سمعت عنك يا سقراط، حتى قبل أن ألتقي بـــك، أنك لا تفعل شيئا غير أن توقع نفسك في الشك، وأن تجعل الآخرين أيضا يقعـــون في الشك... إنك تشبه... سمك البحر الكبير ذلك: الرعاش"[1]، فرعشـــة الشـــك ماهية الفضيلة لم تبق في سقراط فقط، بل انتقلت إلى مينون واقتنع مثـــل محاوريـــه بصعوبة تحديد هذا المفهوم الذي يظهر أنه في متناول أي إنسان. فهـــل ســـيحرز أفلاطون تقدما في الأقسام المتبقية في مسيرته المفهومية؟

---

1 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 80 ب، ص 101.

2- نظرية التذكر أو المعرفة كتذكر:

يمكن القول أن نظرية التذكر هي الخيط الهادي لفلسفة أفلاطون بأكملها، إنها العنصر الواصل بين النظرية الميتافيزيقية والنظرية الابستمولوجية. لكن هل لنظرية التذكر امتدادات في الأكسيولوجيا أو القيم وبخاصة في فلسفة الأخلاق؟ هذا هو السؤال الذي نعتقد أنه مهم في هذا المقام. إن تَحقَقَ ذلك يكون أفلاطون بالفعل أبا النسق بامتياز وبدون منافس في العالم القديم. ألهم الفرس الذي ركله[1](*)، وغض الطرف عن تعاليمه من خلال توجيه نظره إلى الطبيعة.

تنطلق شرارة النسق الأفلاطوني من ميدان الميتافزيقا، حيث برهن على خلود النفس في المحاورة التي خصصها لذلك. ونقصد محاورة فيدون التي أودع فيها البراهين الثلاثة على أن روح الإنسان تظل موجودة رغم موت الإنسان وفناء الجسد وهي:

---

* طبعا هو أرسطوطاليس مؤسس اللوسيوم، حيث قال عنه أستاذه أفلاطون معاتبا مغادرته الأكاديمية: "لقد رفسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته" فأرسطو هو صنيعة أفلاطون إلى حد كبير، فقد تتلمذ عنده لمدة تقارب العشرين سنه، كان يناديه بالقراء لتفوقه من بين الجميع في قراءة المحاورات، ويناديه كذلك بالعقل. لكن مصير التلميذ المتفوق هو ألا يبقى تلميذا، بل يستقل بآرائه واهتماماته، ويحدد مساره الخاص. وهذا بالضبط ما عبر عنه أرسطو بصورة ضمنية في مؤلفه الأخلاقي (الأخلاق النقوماخية) عندما قال: لعل الأفضل أن نبحث عن (ماهية الخير) على وجه العموم، مع أن بحثا مثل هذا قد يشق علينا لأن جماعة من خلاننا هم الذين ابتدعوا نظرية المثل، لكنه يبدو لنا أن الأفضل بل الواجب يقضي بأن نضحي بعواطفنا الشخصية ضننا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزان، فالواجب المقدس يفرض إيثار الحقيقة". وبهذا يكون أرسطو أول معلم للموضوعية العلمية. لكن العلاقة الحقيقة بين أفلاطون وأرسطو ليس بينة بذاته، مثلما يعتقد البعض من الدارسين الذين يجعلون فاصلا بينهما كالفاصل بين المثالي والواقعي. فهناك ملاحظات كثيرة أنجزها فلاسفة أمثال نيتشه وهيدغر تبين أن سياق الفكر الأرسطي لم ينحرف تماما عن السياق الأفلاطوني، بقدر ما أنجز منعطفا ليس إلا. للتوسع في الموضوع يمكن العودة للكتب التالية:

1 Aristote: éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint - hilare, librairie générale française, 1992, livre I chapitre III para 1, p. 44.

2 Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie plon, (S.L), 1980, p. 126.

3 أوغسطين باربره البولسي: مقدمة كتاب "في السياسة" لأرسطو، اللجنة اللبنانية لروائع الترجمة، لبنان، الطبعة الثانية، 1980، ص 48.

1- إن الروح تذهب من هذا العالم إلى العالم الآخر، ثم تعود إلى هنا حيث تولد من الميت، فإن صح هذا وكان الحي يخرج من الميت، للزم أن تكون أرواحنا في العالم الآخر، لأنها إن لم تكن، فكيف يمكن لها أن تولد ثانيا؟ هذا التساؤل من سقراط أسسه من اقتناعه بالمذهب القديم القائل بالتناسخ.

2- نحن مقتنعون بأن جميع الأضداد ناشئة من أضداد (الأسوأ من الأحسن، الأعدل من الأظلم، الأضعف من الأقوى، الخير من الشر...) أفليس هناك ضدا للحياة هو الموت، كما أن النوم ضد اليقظة. فإذا كان هذان ضدين، فهما متوالدين إذن أحدهما من الآخر، فالحي من الأشياء والأشخاص متولد من الميت، فإن صح ذلك فلابد أن تكون أرواح الموتى مستقرة في مكان ما، ستعود منه مرة أخرى.

3- أخيرا يقنع سقراط محاوره سيبيس بخلود الروح قائلا: لو كانت الأحياء صادرة من شيء غير الأموات، وكان الأحياء يدركهم الموت، أليس حتما أن يبتلع الموت آخر الأمر كل شيء؟ وهذا يعني بالضرورة أن الحي صادر من الموت والموت بدوره يولد الحي. وهذا يجعل سقراط يقر متيقنا بأن إيمانه ثابت بحقيقة واحدة وهي عودة الروح إلى الحياة من جديد وهذا ما يعطي لها صفة الديمومة والخلود[1].

إن الأسطورة التي يوظفها أفلاطون للتمثيل لمبدأ خلود النفس هي "أسطورة الجندي آر" ابن أرمينيوس من بامفيليا. التي أوردها في خاتمة الكتاب العاشر من الجمهورية تحت عنوان مماثل هو "خلود النفس" ومصير الروح الفاضلة. ومختصر هذه القصة التي رواها سقراط لصديقه جلوكون هو: "قتل آر في الحرّ، وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد، فنقل إلى بيته، وبينما كانوا يهمون بدفنه بعد يومين، إذ به ينهض حيا وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقين ما رآه في العالم الآخر"[2]، فجثة الجندي الشجاع آر، صاحب النفس الفاضلة والخيرة بقيت على حالها سليمة لمدة اثني عشر يوما، بسبب عدم فناء روحه، إذ لم تنفصل كلية بل قامت برحلة تقييما الخاص.

1 أفلاطون: فيدون، مرجع سابق، ص 180-187.
2 أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 475.

ولأن كان أفلاطون يريد أن يستخلص درسا من هذه الأسطورة التي لا تشابه أساطير هوميروس الخيالية وهو كون الإنسان هو المسؤول عن نتائج أفعاله ولا يحق أن ينحى باللائمة على الآلهة خاصة فيما يتعلق بالنتائج الإجرامية للأفعال، فإن ما نفهمه في مجال النفس هو أنها لا تفنى بل تتناسخ دوما لكن دون أن تتذكر ذلك. لكن لماذا؟ كيف تكون المعرفة تذكراً والنفس لا تتذكر ما حدث لها في الحياة السابقة؟ فلندع سقراط يختم أسطورته المشوقة؛ فقد قال: "مرت بعدئذ -روح آر ومن معه من الأرواح - وبدون دوران تحت عرش الضرورة وزحفت إلى سهل النسيان عند مرورها جميعا، زحفت في حر محرق لا يطاق لأن السهل كان أرضا قاحلة خالية من الشجر والنبات الأخضر، وحطت رحالها بجانب نهر الغفلة، وكان جميعها (الأرواح) مجبرا أن يشرب من مياهه كمية محدودة. وشربت منها أكثر مما كان ضروريا تلك الأرواح التي لم تكن قد أنقذت بالحكمة، ونسيت كل واحدة منها كل شيء بينما كانت تشرب. وحدثت عاصفة رعدية، وقد حرم على آر أن يشرب من الماء"[1].

يمكن أن نفهم على الأقل أن النسيان وهو بالمقابل اليوناني "ليثيا" هو المحطة الأخيرة في العالم الآخر قبل العودة للعالم الواقعي. هدفها هو جعل الأرواح تغفل الحيوات السابقة وتبدأ من جديد وكأن شيئا لم يحدث. وعدم النسيان هو بالتحديد ما حدث لآر، مما سمح له بتذكر تفاصيل الرحلة الروحية. وإن كنا نقابل بين كلمتي "نسيان" و"ليثيا" على هذا النحو المُبين، فإن عدم النسيان يقابله بالضرورة اصطلاح "أ- ليثيا" في اللسان اليوناني الذي يعني الحقيقة. بالتالي يصبح الحقيقي هو عدم النسيان والمعرفة لا تدل إلا على التذكر. وبهذا يأخذ سقراط بأيدينا مباشرة إلى العبارة الضرورية القائلة بأن: المعرفة تذكر أي هي عدم نسيان ما علمته وتعلمته النفس في الحياة (بالمفرد أو بالجمع) السابقة.

ماذا ينتج عن خلود النفس من الناحية الإبستيمولوجية؟ أو ما هي النتيجة المعرفية لعدم فناء الروح بعد موت البدن؟ وإن كانت المعرفة تذكر فهل هي استدخال أم استخراج؟ يجيب سقراط عن هذه التساؤلات مثلما يجيب على مينون المستمع التابع قائلا: "باعتبار أن النفس خالدة وأنها تولد مرات عديدة؛ فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه. ولما كانت الطبيعة من جنس واحد، وكانت النفس قد تعلمت

---

1 المرجع نفسه، ص 484.

كل شيء، فليس هناك ما يمنع أنها بتذكرها لشيء واحد، تجد بمفردها كل الأشياء الأخرى، فما البحث والتعلم إلا تذكر وحسب"[1]. الطبيعة إذن واحد سواء الطبيعة العاقلة أم الحية أم الجامدة، لهذا فكل ما يمكن أن يعرفه الإنسان لا يخرج من حدود هذه الطبائع الموجودة، والمعارف التي يُحصلها لا يمكن إلا أن تكون مترابطة رباط السلسلة الواحدة، مما يسمح بجلب معرفة ما في حالة تذكر معرفة أخرى مرتبطة بأحد الروابط بها (أي بالأولى) سواء كان التشابه أو الاختلاف أو الاقتران... الخ من العلائق المختلفة. وهذا ما تكفل سقراط بالبرهنة عليه أمام مينون في قصة العبد والنظرية الرياضية التي استطاع أن ينشئها رغم أنه جاهل بأمور الهندسة أو غيره من العلوم الأخرى. إن العبد أو الإنسان عموما لا يحتاج إلى تعلم أي جديد، بل كل ما يحتاجه هو مساعدة إنسان آخر لاستخراج ما تم نسيانه. وهنا بالضبط شعر سقراط أن مهمته لا تخرج عن هذا التحديد، وأعلن أنه يولد من الرجال معارفا مثلما تولد أمه من النساء أطفالا.

إن الذكاء والمعرفة هي ما كانت تمتلكه الأرواح قبل أن تتقمص الأبدان، وحدث النسيان في تلك اللحظة التي تم فيها الاتحاد بينهما والعودة من جديد إلى الوجود. وبهذا التوصيف نفهم جيدا لماذا اعتبر أفلاطون أن التفلسف هو استعداد للموت وأن البدن هو الذي يكرس النسيان في وجودنا لأنه يوجه النفس إلى الشهوة والمال كما أنه يجعلها تصاب بالمرض من وقت إلى آخر... يقول أفلاطون "ما دمنا في أجسادنا وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتها حد الرضى، وإنها لشهوة الحقيقة، ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل، علته هذه الحاجة إلى الطعام، وهو كذلك عرضة للمرض الذي ينتابها فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة... فمن أين تأتي الحروب والمعارك إن لم تكن آتية من الجسد وشهواته، فالحروب يثيرها حب المال، والمال إنما يجمع من أجل الجسد... يضيع الوقت الذي كان ينبغي أن ينفق في الفلسفة، ما الموت سوى انفصال الروح عن الجسد وانعزالها في مكانها الخاص، وفكاكها من أغلال البدن... والفلاسفة بحق وحدهم دون غيرهم ينشدون خلاص الروح، الفلاسفة الحق لا ينفكون يعدون أنفسهم للموت"[2].

---

1 أفلاطون: مينون، 81 ج، ص 106.

2 فيدون، ص 172-175.

إن الخلود إذن يقتضي أن تكون المعرفة تذكرا، وإن سألنا لماذا لا يتذكر جميع الناس ما تعلموه فيما سبق؟ لكانت الإجابة أن النسيان هو نصيب الأرواح الغير محبة للحكمة، لأن روح الفيلسوف وإن كان محلها هو الجسد، إلا أن حلولها فيه قلق باستمرار. مما يجعل نسيانها عرضي ومؤقت عكس بقية النفوس. وبهذا فالمعرفة ليست سوى استخراج لمعارف موجودة في الأصل. المعرفة ليست سوى المرحلة النهائية لنحلة تستخرج العسل من داخلها، المعرفة هي نسيان وإغفال إن لم نقل إنكارا لحالة جمع الطعام من الأزهار والأشجار.

تبقى المسألة التي تؤرقنا وسقراط معا هي: إن كانت المعرفة تذكر، فهل يمكن أن تكون الفضيلة كذلك؟ هل الفضيلة كامنة فينا وما نحتاجه هو فقط فيلسوفا مثل سقراط لينتزعها من براثين النسيان؟ هل هذا يعني أن الفضيلة لا تُعلم؟ إن هذه الأسئلة مشروعة جدا بالنظر إلى القسم الثالث الذي وضعه أفلاطون لمحاورة مينون.

3- إمكان تعليم الفضيلة ومنهج البحث بالفروض أو ترييض الأخلاق:

بما أن طبيعة الفضيلة لم يتم تحديديها بعد برفقة مينون، فإنه يعيد بصورة شبه حرفية السؤال الذي طرحه في بداية المحاورة: هل ينبغي أن نقد على الفضيلة باعتبارها موضوعا للتعلم أم باعتبارها شيئا يأتي بالطبيعة أم أنها تصل إلى البشر على نحو آخر؟ والفرق الوحيد بين الطرح الأول والثاني هو أن هذا الأخير أصبح أكثر تفتحا بسبب وعي الصعوبة التي تنجز على تحديد أفق الحلول.

لا يبحث الفضيلة من كان جاهلا بالرياضيات والهندسة، هو الشعار الذي يلائم مدخل محاورة مينون، مثلما الشعار الذي وضعه أفلاطون على باب مدرسته هو "من لا يعرف الرياضيات لا يدخل الأكاديمية"، إن فيثاغورية أفلاطون من المسائل المطروقة جدا عند الحديث عن مصادر فكره. قد تجلى أثر الفكر الفيثاغوري الذي عمد إلى ترييض الكون على أفلاطون في أهم المواضيع المختلفة عن الرياضيات وهو موضوع الأخلاق، وهذا ما سبب الدهشة والاستغراب لأرسطو عندما تحدث في الأبوريا الأولى عن مشكلة دراسة المتغير بغير المتغير قائلا: "كيف يمكن أن توجد طبيعة مفهوم متغير وليكن الخير مثلا في مسائل تتميز بالثبات التام مثل العلم المجرد وهو الرياضيات؟ أليس هذا مدعاة للسخرية من

الرياضيات مثلما فعل أريستيبوس"Aristippe" المتأثر بالسوفسطائيين. إذ أنه لاحظ أن في الصناعات والفنون الإنتاجية على شاكلة النجارة والإسكافية تقوم أحكام التفضيل مثل قولنا هذا أفضل من ذاك، وأسوأ من الآخر. في حين أن الرياضيات والعلوم التابعة لها لا يمكن لنا الحديث عن شيء أفضل أو أسوأ من الآخر"[1]، ونحن بدورنا نقول هل يمكن لمنهج الرياضيات أن يفك المعضلة التي أربكت مينون وسقراط على حد سواء؟ ألا يمكن استحداث منهج يلائم خصوصيات علم الأخلاق مثلما الاستنتاج والأكسيوماتيك يلائم علم الرياضيات؟ أم أن عبقرية أفلاطون قد سبقت غاليلي في اعتبار أن الفيزيقا والميتافيزيقا والأكسيولوجيا هي كتب لا يحسن قراءها إلا من أحسن العلم الرياضي؟

علينا أن نفحص ما هو التحديد الأفلاطوني لمنهج البحث بالفروض؟ يقول سقراط مقترحا منهجه الجديد في البحث مع توضيحه: "ما أقصده بالبحث الفرضي ها هو: إنه على مثال الطريقة التي كثيرا ما يستخدمها أهل الهندسة في فحص المسائل... إذا كان هذا، فإني أرى استنتاج هذه النتيجة، إذا كانت للفضيلة هذه الكيفية، فهل ستكون شيئا يُعلم أم شيئا لا يُعلم. الفضيلة إذا كانت علما فيمكن تعليمها، وإن لم تكن فلا"[2]، من هنا نلاحظ أن طريقة سقراط قائمة على تقديم القضية موضوع البحث على شكل افتراض، وكل افتراض هو علم سابق للعلم من حيث المبدأ. بمعنى أن كل فرضية تحمل في طياها مشروع علم، ومن أراد بلوغ العلم فعليه أن يسلك درب الفرضيات المطروحة للنقاش. ووعي هذه المسألة بعمق وحدة دفع بوانكاريه للحديث عن "العلم والفرضية" La science et l'hypothèse بمعنى تأسيس المعرفة العلمية لا يحدث إلا بالقدرة المتاحة للعالم لوضع افتراضات لم ترد على خلد السابقين. إذ نجد في العلم الرياضي المعاصر أن بداية لوباتشفسكي Lobatchevesky كانت بافتراض إمكانية رسم متوازيات عدة مع مستقيم معطى من نقطة خارجه. ومن بعده ألف ريمانRiemann بحثه الموسوم بـ "في الفرضيات التي تستخدم في تأسيس الهندسة"[3].

---

1 Aristote: la métaphysique, Op.cit, livre b, chapitre 2, 996b, p. 97

2 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 87ج، ص 124-125.

3 هنري بوانكاريه: العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء الله، مركز دراسات الوحدة العربية - المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 116.

إذن فنقطة انطلاق منهج البحث بالفروض هو وضع هذا المشروع علنية وبوضوح على طاولة النقاش. والمقصود هنا بالعلنية هو أن يكون معلوما لدى كل أطراف النقاش دون تمييز، وهذا من أجل الحصول على منصة انطلاق موحد عند كل الباحثين في الموضوع لتفادي الخلافات أثناء سير المُدارسة الجماعية، أما عنصر الوضوح فيتجسد في ضبط التصورات تحديدا والبنية الصحيحة للمصادقات، وبعد ذلك تبدأ المناقشة الجدية لهذا الفرض ومن جميع الجوانب دون تساهل أو تسامح، فالصرامة المنهجية هي أهم مهمة تنجز إزاء الافتراض المعروضن وهدف المناقشة ليس طبعا التحامل على الفرض تحاملا سلبيا بل هو العمل على توجيه انتقادات له وكذلك إثراؤه من خلال تنقيحه، وتكون النتيجة واحدة من اثنين:

1- رفض الفرض وإنكاره إذا كانت الانتقادات موضوعية ووجيهة لا يمكن ردها والدفاع عن الفرضية.
2- المحافظة على الفرضية وتأسيسها إذا كانت بجمل الملاحظات والانتقادات ضعيفة ورديئة لم تستند لشرط الموضوعية ووحدة العقول المتباحثة[1].

إننا لا نعثر على منهج البحث بالفروض في محاورة مينون فقط، بل في محاورة الجمهورية وبارمنيدس كذلك، وقراءة هذه المحاورة الأخيرة تجعلنا نقتنع بأن أفلاطون تخلى عن سقراط، بل انقلب على مبادئه الخاصة، إنها محاورة النقد الذاتي بامتياز وهذا بسبب استعماله منهج الفرض أو البحث بالفرض. فقد كان موضوع الحوار الذي دار بين كيفالوس وأديمانتوس، وجلوكون، وأنتيفون وسقراط يدور في مسألتين أساسيتين هما:

أولا: الإشكاليات النظرية لنظرية المثل كما عرضها سقراط مع نقد كل من بارمنيدس وزينون لها.

ثانيا: عرض مفصل لنظرية الوجود واللاوجود من جهة والواحد والمتعدد من الجهة الثانية. إننا كذلك لا نشعر بصعوبة استكشاف منهج البحث بالفرض، فمع كل بداية فقرة نجد البداية المتكررة: "إذا كان"، ومثال على ذلك: يقول بارمنيدس

---

1 محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، د ط، 1977، ص 28 :André LALANDE vocabulaire technique technique et critique de la philosophie, op.cit. p. 428.

إذا كان الواحد موجودا، فماذا يلزم عن ذلك من نتائج بالنسبة للآخرين، وإذا كانت الأشياء المشاركة في الواحد كجزء والمشاركة في الواحد ككل هي أكثر من واحد، ألن تكون هذه الأشياء بالضرورة كثيرة لامتناهية من حيث بالضبط أنها تشارك في الواحد، إذا كان الواحد ليس موجودا فماذا ينتج عن ذلك؟"[1]، فما يقوم به أفلاطون بهذا المنهج هو تفحص نتائج عدة افتراضات من أجل انتقاء الفرضية الصحيحة.

إن الفرض الذي انطلق منه سقراط هو كون الفضيلة خير، إذ لا يمكن إلا اعتبارها كذلك، وإذا كان الخير موضوعا للعلم فهذا يعني أن الفضيلة كذلك تعتبر موضوعا للعلم وإذا كان الخير منفصلا عن العلم فالنتيجة أن الفضيلة ليست علما، وإذا كان الخير هو مصدر الفائدة فإن الفضيلة كذلك مفيدة، ومن الأشياء التي نعتبرها مفيدة نجد الصحة والجمال والثروة والقوة، لكن الحق أن هذه الأشياء قد تكون مصدرا لعدد لا يحصى من الأضرار، لذا فهي لن تكون مفيدة إلا إذا تم استعمالها استعمالا حسنا أو صحيحا. فالشجاعة بدون عقل وروية لا تعدو أن تكون تهورا وجنونان فإن استلم العقل مقاليد تسيير النفس فإن السعادة هي نتيجة كل الأفعال، وإن لم يحدث ذلك ستكون حتما النتائج عكسية. وهذا يعني أن الفضيلة كملكة نفسية مرتبطة بالعقل والذكاء، وبما أن كل الفوائد صادرة من العقل والتروي، وكانت الفضيلة مفيدة، فإن القول الصحيح هو أن الفضيلة عقل، وجميع الفضلاء هم كذلك لأنهم عقلاء وليس لان طبيعتهم جعلتهم أفاضل. ويستنتج مينون من افتراضات سقراط أنه إذا كانت الفضيلة علما، فمن الممكن جدا أن تكون موضوعا للتعلم. لكن سقراط ينهي الفرضيات بعد تثبيت النتيجة الصحيحة وهي كون الفضيلة علم قابل للتعلم بملاحظة يائسة عندما قال: "المؤكد على الأقل أني كثيرا ما بحثت عما إذا كان هناك معلمون للفضيلة. ورغم كل اجتهادي إلا أنني لم أستطع العثور عليهم"[2]، لكن لماذا لم يعثر أو يشاهد سقراط معلمي الفضيلة؟ ألم يكن مواطنا أثينيا في القرن الرابع أين كان "معلموا الحكمة"

---

1 أفلاطون: بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، 160 أ-163 ب، ص 88- 104.

2 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 89 ه، ص 131.

يجولون كل اليونان من أجل تلقين الشباب مقابل أجرة كل ما يرغبـــون فيـــه؟ ألم يلتق سقراط سفسطائيا قط وهو الذي اتخذ من شوارع أثينا محلا مفتوحا لتفلسفه؟

4- عن رجال السياسة والسفسطائيين أو السفسطائي والفضيلة:

هل يمكن لأنيتوس الذي التحق للتو بسقراط ومينون أن يفك العقدة التي أوقفت كلا من سقراط المتشكك دوما ومينون النشيط والجاد في البحث. مع العلم أن هـــذا الوافد الجديد لا يقل شأنا عن سابقيه من حيث التواضع والاجتهاد والتربية الحسنة التي تلقاها من والده، كما عرف عنه المساهمة في الحياة السياسية في أثينا، هل يوجد فعـــلا معلمي الفضيلة مثلما هناك معلمو الطب والإسكافية والموسيقى؟ ومن هم على وجـــه التحديد والتسمية؟ هل يمكن أن يكون السفسطائي هو بالضبط أستاذ الفضيلة المفقود؟

يبدو أن هناك اختلاف جذري بين موقف سقراط وأنيتوس من السفسطائية، اختلاف من شأنه أن يولد صراعا في مستوى أعلى وبالفعل فقد أثمر هذا الخـــلاف ما سيعرف لاحقا بمحاكمة سقراط وهي الحادثة التي صـــورها لنـــا أفلاطـــون في الأبولوجي بعد صدور حكم الإعدام في حقه من طرف قضاة أثينا[1].

إن موقف أنيتوس من السفسطائية ايجابـــي من خلال إقراره بإمكانية الاســـتعانة في تعليم الفضيلة بأحد مدرسي الحكمة المعروفين بالسفسطائيين، فهم علـــى الأقـــل يحملون صفة الحكمة (صوفوس) في تسميتهم مما يعني أن إنكار أهليتـــهم يوقعنـــا في التناقض. وإن بدا هذا الموقف غير مستقيم في سياق الفلسفة الأفلاطونية، فإن العديـــد من الفلاسفة المعاصرين عملوا على إظهار هذا الوجه المشـــرق للفكـــر السفســـطائي وبالتالي تبني رأي أنيتوس. ولعل الفيلسوف المعاصر المتأغرق فريدريك نيتشه أحســـن مثال يُضرب في الدفاع عن جدارة الفلسفة السفسطائية باعتبارها فلســـفة الواحديـــة الأنطولوجية والإبستمولوجية عكس الفكر السقراطي -الأفلاطوني الذي كرس الفرق بين الصدق والخطأ وبين العقل والحواس وبين عالم الواقع وعالم الحقيقة[2].

---

1 أفلاطون: دفاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 69 وما تلاها.

2 عبد الكريم عنيات: نيتشه والإغريق، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم، الجزائر- لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 115 René Berthelot: Romantisme Utilitaire, Etude sur le mouvement pragmatiste. le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911, p. 89

غير أن موقف سقراط كان سلبيا بالمطلق، فالسعي وراء أي من السفسطائيين طلبا للعلم هو ضرب من الجنون، بل هو إفساد للمواهب وهدر للقدرات إلى جانب النقود التي تدفع لهم. كيف للسفسطائي أن يُعلم الفضيلة وهو مفسد الشباب من حيث المبدأ والساعي للثراء من حيث النتيجة؟ ألم يكسب بروتاغوراس ثروة طائلة تفوق ثروة النحات فيدياس، رغم أنه يفسد نفوس الشباب في حين أن فيدياس يخلد صور العظماء من اليونان؟ ألم يتحصل من يبرز مآثر اليونان بصورة فنية على أقل مما تحصل عليه فنان خداع للجمهور والشباب؟ كيف عجز الشعب اليوناني على وجه العموم عن كشف حيل هؤلاء طوال فترة من الزمن طويلة جدا؟ هل هو حذق السفسطائيين فعلا في التنكر والإخفاء؟ إن هذه بعض الأسئلة فقط التي يطرحها أفلاطون على لسان سقراط كجزء من مشروع كبير يضاهي كل مشاريعه الإيجابية. لأن تفنيد السفسطائية هي الخطوة التمهيدية والضرورية التي قام بها أفلاطون من أجل تأسيس مذهبه على أنقاضهم. كما أنه من الصعب جدا أن نطلع على محاورة أفلاطونية دون أن نلمح هجوما إما مباشرا علنيا أو مضمرا للسفسطائية سواء بالعموم أو كل با سمه الخاص. فقد اختتم الغريب الإيلي ورفيق بارمنيدس وزينون نصائحه لسقراط وثياتيتوس قائلا: "السفسطائي صنف ليس بين أولئك الذين يمتلكون المعرفة، بل إنه مسبب منتقضة نفسه، إنه التلاعب بالكلمات بغرض الخديعة"[1].

إن النظرة الحديثة والمعاصرة للاتجاه السفسطائي قد تلونت بلون التأويل الأفلاطوني، فأصبحنا نحكم على فلسفتهم من منظار أفلاطون وسقراط دون

---

1 أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود تمزار، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 293. وللتوسع في موقف أفلاطون من الاتجاه السفسطائي يمكن العودة إلى المحاورات التالية:

- فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 66.
- بروتاجوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 68.
- ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 40.
- جورجياس: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 51.

التساؤل عن مشروعية الأخذ بهذا التأويل فقط دون غيره. أليس أحسن الحكام والقضاة لا يصدر حكما إلا إذا استمع إلى طرفي الخلاف وليس طرفا واحدا فقط. وهل استمعنا نحن إلى الطرفين؟ قد يبدو أن أفلاطون كان حاكما موضوعيا في النزاع السقراطي السفسطائي الذي لم ينته أبدا. لكن في الحقيقة أن أفلاطون كان حاكما وطرفا في الخلاف وهذا ما يسقط عنه صفة الموضوعية والحياد، إن قوة موقف أفلاطون من الفلسفة السفسطائية قد انتقل إلى تلميذه أرسطو تحت سلطان أستاذه، رغم أنه كان يتريث في الأحكام ويستند إلى الوقائع وليس إلى الأشخاص. إذ نجد أرسطو يطور الموقف الأفلاطوني تجاه السفسطائية ويعمقه أكثر في المجال المعرفي والمنطقي على وجه التحديد، إذ نجده على امتداد مؤلفاته الكثيرة يعمل دوما على كشف عيوب مبادئ هذه الفلسفة؛ إذ نجده في الكتاب الأول من الريطوريقا (الخطابة) يعتبر القياس السفسطائي مرادفا ومساويا للمغالطة، وهنا تأتي مهمة الجدل في التمييز بينهما على أحسن وجه. وفي كتاب الجاما من الميتافيزيقا خصص أرسطو عدة مقالات لدحض موقف السفسطائية في نظرية المعرفة النسبية عندهم، والتي نسفت أهم مبدأ للفلسفة الأولى والمتمثل في عدم التناقض. فوفق نظرية بروتاخوراس فإن ذات الشيء يمكن أن يكون ولا يكون في نفس الوقت وعلى نفس الجهة، وأن التمييز بين الصحيح والباطل ليس دقيقا مثلما نعتقد وبالتالي فالمعرفة الموضوعية غير موجودة. فهذه المواقف تثبط عزيمة المبتدئين بالفلسفة وتجعل المفكر الذي يبحث عن حقيقة الأمور كمن يسعى للبحث والقبض على طائر في السماء يطير، بمعنى استحالة مهمة الفلسفة. وُيرادف أرسطو في كتبه المنطقية بين التظاهر بالحكمة والسفسطة، فإن كان السوفسطائيون يقرون أنهم يدحضون الحجج بكل أنواعها، فإنهم في الحقيقة يعمدون إلى التضليل والمغالطة[1].

---

1 يمكن العودة للكتب الأرسطية التالية في مسألة السفسطائية:

- Rhétorique, traduction p. vanhemelryck, librairie générale française, 1991, livre premier, XIV, p. 81.
- La métaphysique, Op. cit, livre 4, chapitre 51009a, p. 143.
- السوفسطيقا، ترجمة يحي بن عدي وعيسى بن زرعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثالث من منطق أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت- دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980، 164 أ 25، ص 775.

إن المسألة التي أثارت حفيظة سقراط ضد أنيتوس هو أن هذا الأخير ناصر السفسطائيين ودافع عن قدراتهم وأهليتهم لتعليم الفضيلة دون أن يلتقي بأحدهم قط. بل كل أحكامه تأسست من الروايات والأحاديث المتداولة. في حين أن سقراط قد خبرهم من قريب وتحاور مع كل أجيالهم سواء الأساتذة المؤسسون أو التلاميذ الأتباع. لكن ما هو السبيل لدحض قول أنيتوس الأول؟ ولو أردنا دفع السؤال إلى أقصاه فإننا نقول من منظور سقراط: ما هو الدليل على كذب من يدافع على الكاذبين؟

لم يكن سقراط متسرعا لإعلان موقفه، بل فضل طريق الاستقراء لتكوين الموقف عن طريق التعميم. إننا - يقول سقراط - نلاحظ أن ثيموستوكليز كان من الرجال العظماء في خصاله، لكنه وإن امتلك العديد من الفضائل إلا أنه عجز عن نقلها لابنه كليوفانتوس. كما أن لوزيماخوس كان مفتقرا لأدنى الفضائل التي يزخر بها والده الرجل الفاضل أرستيد. وكذلك فإن بيركليز الذي كرر الأثينيون انتخابه للعديد من المرات على رأس الدولة الأثينية بسبب فضائله التي لا تحصى، فإن ولديه بارالوس واكزانيثوس لم يبلغا نصف مرتبة والدهما من حيث الفضائل. وأخيرا فإن مصير ولدي ثوكديديس لا يختلف كثيرا عن مصير أبناء بريكليز في الحصول على الفضيلة من خلال تعلمهما من والد هما. ماذا يمكن أن نستنتج؟ هل يمكن أن يصنع معلم مأجور بتلاميذه ما عجز عن صنعه أب فاضل بأبنائه؟ إن هذه الحالات الخاصة تجعلنا نصل للنتيجة العامة وهي أن الفضيلة ليست ممكنة المنتقل والتلقي بين شخص وآخر سواء كانت عن طريق التتلمذ أو التنشئة أو التربية. وبهذه النتيجة يختتم أفلاطون القسم الرابع من المحاورة، تاركا أنيتوس يتوعد سقراط نظرا لفشله في الدفاع عن موقفه الأول[1].

5- عودة إلى تعليم الفضيلة ونظرية الظن الصائب أو الدوكسا كطريق للفضيلة:

في هذا القسم الأخير، يطرق أفلاطون موضوعا في غاية الأهمية لأنه مرتبط بمباحث متشابكة وهي: السياسة والفضيلة (الأخلاق) والفلسفة. فإن كانت الفضيلة غير قابلة للتعلم والتعليم سواء عطاءا أو التقاطا، فكيف نفسر الفضائل

1 مينون، مرجع سابق، 95 أ، ص 143.

السياسية لدى بعض الحكام؟ ما هو سر نجاح بعض رجال الدولة في قيادتهم وتسييرهم للشؤون العامة رغم أنهم لم يتعلموا مبادئ الفضيلة والخير وحتى أصول السياسة؟ هل يتصرف الناس دوما عن علم عندما ينجحون في القيام بأغراضهم أم هناك قائد آخر للإنسان غير العلم؟ هل يمكن للظن أن يكون مصدرا ناجحا للعمل؟ وإن حقق الظن منافع وأصاب به الفرد في تحقيق أغراضه، فكيف نسميه في هذه الحالة؟ هل هذا يعني التسوية بين العلم والظن إن بلغا نفس النهايات؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كثير لا تنتهي، قد طرحها سقراط رفقة مينون في نهاية هذه المحاورة.

إن المصطلح الجديد الذي طرحه أفلاطون للمباحثة هنا هو "الظن الصائب". لذا يتشوق مينون لكشف حقيقة هذه التسمية. فيرد عليه سقراط شارحا: "إذا كان هناك من يعرف الطريق إلى لاريسا أو إلى أي مكان تشاء، وكان يذهب ويقود الآخرين إلى هناك، ألن تكون قيادته قيادة صحيحة وطيبة... وإذا حدث أن شخصا قد توصل إلى ظن صحيح حول ماهية الطريق، وذلك بدون أن يكون قد ذهب إلى هناك وبدون أن يكون عالما به، ألن تكون قيادة هذا الشخص هو الآخر قيادة صحيحة؟ وطالما لديه ظنا صحيحا، على الأقل فلن يكون قائدا أسوأ من الأول"[1].

مفهوم الظنDoute أو الريب (الشك) ليس غريبا عن الفلسفة بالإجمال وفلسفة أفلاطون على وجه التحديد. فهو المهمة المنهجية الأصلية لكل حركة فلسفية أصيلة متميزة وشكوكية سقراط التي صورها بحدة ودقة أفلاطون تعتبر أحسن مثال على الأهمية البالغة للشك كتعليق وتوقيف مؤقت للأحكام التي تداولها الفيلسوف طوال حياته. ومن هذا المفهوم المركزي وهو الظن، تفرعت عدة تسميات مثل "الارتيابي"Doxique وعلم الارتيابDoxologie، قياس الآراء (واستطلاعها) Doxométrie[2] أما الدوكسوغرافيا Doxographie فهو أيضا من المصطلحات المنحوتة من المصطلح الأم، الذي يعني "وصف وكتابة الآراء

1 المرجع نفسه، 97 ب، ص 149.
2 André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op.cit. p. 250.

والمذاهب" أو "كتابة المذكرات" مثلما يطلق عليهم في العصور القديمة. من أمثـــل هؤلاء نجد ثيوفراسط خليفة أرسطو المباشر في اللوسيوم، و"ديوجين اللائرسي" في كتابه Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres الذي تكفـــل الدكتور إمام عبد الفتاح إمام بترجمته من الإنجليزية إلى اللغة العربية بعنوان "حيـــاة مشاهير الفلاسفة" سنة 2008. وفضل هذه الدراسات كبير في معرفـــة الفلســـفة اليونانية خاصة المراحل التي تنعدم فيها مخلفات مكتوبة، لكنـــها تبقـــى عرضـــة للتشكك على اعتبار أنها تعتمد على روايات غير موثوقة و لم تتعرض للتمحـــيص والنقد الكافيين كشرط للتحقق التاريخي.

ما يهم هنا هو السياق الذي استعمل فيه أفلاطون الدوكسا، فالأكيد أنه مغـــاير للمعاني السابقة الذكر لأنها ظهرت متأخرة عنه. إن سقراط يقدم ملاحظة مهمة لمينون المتابع والتابع مفادها أن الظن الصحيح لا يقل عن العقـــل في القيـــادة مـــن الناحيـــة السلوكية. وهذه الملاحظة تناقض نتيجة سابقة تم التوصل إليها في القسم الثالث وهـــي أن القيادة الصحيحة للسلوك لا تتم إلا بالعقل. لكن هذا المثال بين أنه يمكن تحقيق نجاح سلوكي بطرائق لا عقيلة بمعنى أنها قائمة على الظن والاحتمال الذي يتضاد مع العقـــل واليقين.هل يعقل أن نسوي بين العقل والظن؟ وبالتالي العالم الواثق والجاهل الـــراجح؟ إن منطق التفكير الأفلاطوني لا يوافق على هذه المساواة الغير العادلة. لأن الظنون هـــي مشاريع علوم لكن بشرط أن تُقيد بمنطق البراهين السببية، وبالتالي فإن القيد هو الـــذي يرسم الخط الفاصل بين العلم والدوكسا، وهنا نلاحظ مدى تقارب المعنى العربـــي للعقل الذي يدل على الرباط والتقييد بالمعنى الإغريقي الذي يدل على تقيد الظن.

إذا كان الظن يحقق إصابة ومنفعة من الناحية السلوكية، فلا يمكـــن جعلـــه قاعدة ثابتة مقيدة لكل الحالات. وهذا ما يجعله لا يرتقي إلى مرتبة التشريع العقلي الذي لا يقبل الاحتمال بقدر ما يكون رمزا للثبات واليقين. ورجال السياســـة - باعتبارهم ليسوا فلاسفة يستندون في تصرفاتهم للعقل - بهذا التحديد يعتمدون في نجاح حكمهم على الظن الصائب أو السعيد إنهم ببساطة أشبه بالمنجمين وأصحاب النبوءات أو الإلهيين المفتقرين للعقل[1].

---

1 مينون، مرجع سابق، 99 ج، ص 155.

الخاتمة أو النهاية المفتوحة:

كنا قد أشرنا سابقا إلى طبيعة محاورة مينون في معرض الحديث عن تصنيفها ومرحلة تأليفها، بحيث تم اعتبارها محاورة دحضية بمعنى أنها لم تصل إلى حل نهائي للمشكلة المطروحة في بدايتها. وهذا الطابع المفتوح للخاتمة ينكشف من خلال تقرير سقراط النهائي بأن الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعليم، وإنما هي نصيب إلهي يلقى من غير العقل إلى من يلقى إليهم.

إن أردنا تلخيص نظرية الفضيلة عند أفلاطون فإننا نلاحظ أولا أنها تجسيد لمنهج الاستقراء والمفهوم. بمعنى عدم الاكتفاء والتوقف عند الملاحظات الجزئية والحسية التي تتجلى فيها السلوكيات الفاضلة. لأن هذا يوقعنا في نسبية فاضحة تبجح بها طويلا أصحاب السفسطائية كحجة على أن الإنسان هو المقياس الحقيقي والوحيد لكل الأشياء بما فيها الفضائل والأفعال الأخلاقية. وقبول هذا المقياس من شأنه أن يلغي دور الثابت، والمقدس والمتعالي كمقولات راهن عليها أفلاطون وكل فيلسوف سار في نهج العقل والمثال. وبهذا فقد أعلن أفلاطون في مواقع مغايرة وبمقولة تعتبر رد قوة أو فعلا حيث قال إن الله لا الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا الموجودة منها وغير الموجودة. إن مفهوم الله عند أفلاطون لا يعني في فكره سوى الثابت والدائم والواحد... الخ من المفاهيم التي تؤدي نفس المعنى.

المسألة الثانية هي التوحيد بين العقل والفضيلة، بمعنى أكثر معاصرة فإن أفلاطون جعل المعرفي في خدمة الأخلاقي والعكس صحيح بمعنى الأخلاقي يكمل المعرفي. وبهذا فقد أسس تقليدا فلسفيا ستتبناه الديانات التوحيدية الأخلاقية اللاحقة سواء في العالم المسيحي أو الإسلامي دون تمييز كبير، وكل الفلسفات العقلية. وتفصيل هذه الفكرة تتمفصل إلى جانبين:

- أخلقة المعرفة؛ أي ضرورة تقيد المعرفة الإنسانية كفلسفة نظرية بالمبادئ الأخلاقية كفلسفة عملية وإخضاعها لها دون أن تتجاوزها. ونتيجة ذلك طبعا هو تقليص أفق المعرفة وتحديديها
- عقلنة أو عرفنة الأخلاق، وهذا يدل على جعل المبادئ الأخلاقية مستمدة من العقل ومبادئه النظرية. وهذا ما يعني بالضرورة إقصاء أخلاق الجيد والحواس والإرادة... إلى غير ذلك من التسميات التي تلغي مشروعية العقل والعقلانية.

ويمكن أن نجمع كل هذا في العبارة التالية: إن الفضيلة هي العلم بالخير من جهة والعمل به من الجهة المقابلة.

ثانيا – دراسة نقدية لمحاورة مينون:

ما قيمة نظرية الأخلاق والفضيلة عند أفلاطون؟ هل تقيد بها الفلاسفة من بعده؟ الحق أن المدارس الأخلاقية التي ظهرت مع أفلاطون أو بعده، تدل على عدم تقيد حكماء اليونان بتصور أفلاطون للفضيلة. فصغار السقراطيين – ويجب أن نتذكر أن أفلاطون في محاورة مينون كان متأثرا بسقراط – قد طوروا نظرية الفضيلة السقراطية في تشعيبات ابتعدت كثيرا عن مسك سقراط الأصلي ونقصد طبعا كل من الميغارية والكلبية والقورينائية... وإن كان أفلاطون من كبار السقارطة أو هو الوريث الأحق للسقراطية مريدا ومطيعا، فإن القراء والعقل (وهو أرسطو طبعا) حسب التحديد الأفلاطوني رفض التريكة الأخلاقية الأفلاطونية، وأبى أن يكون الوريث العلمي فإنه تناول موضوع الفضيلة والأخلاق من منظور مغاير لمنهج وغاية أفلاطون.

فقد ألف أرسطو في موضوع الأخلاق مصنفين هما أولا "الأخلاق إلى نقوماخوس" وهو الأكبر حجما، وثانيا "الأخلاق إلى أودتم". ففي الكتاب الأول نلمس اختلافا جوهريا في منهج الدراسة ونتائجها. يمكن إجمال نظرية أرسطو الأخلاقية وتلخيصها فيما يلي: إن كل الناس عندما يأتون أفعالا، فإنهم يسعون وراء هدف وغاية معينة. لأن السلوك الإنساني مطبوع بصفة الغائية، لذا تجد كل فرد يسعى لبلوغ ما يعتقد أنه "خير". لكن هذا الخير قد يكون جزئيا، لذا تجد الإنسان بمجرد ما يبلغه، يفكر في خير أعلى منه، وكأن الخير الأول مجرد وسيلة يستعمله لبلوغ خير أعلى منه منزلة، بمعنى أن كل خير يلغي خيرا آخر... وهكذا تتدرج سلسلة الغايات إلى أن نصل إلى الفعل الذي لا يمكن أن يكون وسيلة لهدف أعلى. وهذا الفعل هو الهدف الأقصى، لذا نسميه "السعادة". والشيء الذي يدفعنا – يقول أرسطو – إلى عدم جعل اللذة الخير الأسمى، هو مثلما قال أفلاطون، لو أننا خيرنا بين اللذة لوحدها واللذة المصحوبة بالحكمة، لاخترنا بالضرورة الاحتمال الثاني، أي اللذة والحكمة معا. وهذا يدل على أن اللذة ليست الخير الحقيقي.

والطريق الذي يمكن به الوصول إلى الخير الأسمى والمطلق، والذي يسمى السعادة، هو طريق الفضيلة بنوعيها؛ الأخلاقية والعقلية. ولما كانت أفعال الإنسان تتــراوح بين الإفراط والتفريط، الجبن والتهور، الإضافة والإنقاص، ولما كان كلا القطــبين المتطرفين لا يمكن بأي حال اعتبارهما فضيلة. فإن المبدأ الذي يجب أن نسير عليه في الأخلاق، هو ما يسميه أرسطو بــ: "الوسط الذهبــي"، بحيث تكون الشــجاعة مثلا هي الوسط بين الخوف أو الجبن والتهور، ومن هذا المثال الخاص يمكن توسيع الحكم ليشمل كل الأفعال والفضائل. وبالتالي يمكن وضع قاعدة أخلاقية مفادهــا أن: "الفضيلة هي وسط بين رذيلتين"[1].

بهذا نلاحظ دون صعوبة مدى تجاوز النظرية الأرسطية لنظرية الفضيلة عنــد أفلاطون، أولا فإن أرسطو يقر بتنوع الفضائل في مقابــل النــــزوع الوحــدوي الأفلاطوني. وثانيا فإن لا -أ درية أفلاطون بشأن الفضيلة في حقيقتــها، قوبلــت بتحديد دقيق لماهيتها عند أرسطو. نلاحظ أن أفلاطون في خاتمة محاورته التجأ إلى تفسير المعضلة بأسهل التفاسير عندما قال أن الفضيلة نصيب إلهي يلقى مــن غــير عقل، هذا ونجد أرسطو في الميتافيزيقا يهزأ من هذه الحلول المسرحية التي تســتخدم الإله الذي يخرج من الآلة[2].

إذا كان أفلاطون يعيب الحديث عن فضائل مختلفة ومتجزئة، فــإن أرســطو الذي ينظر إلى الواقع كثيرا قد عمد بالتحديد إلى إظهار هذا التجزؤ، إلى درجــة وكأنها تعاكس النظرة الأفلاطونية عمدا، إذ نجده في الكتاب الثاني من "الأخــلاق النيقوماخية" يتحدث عن فضائل الحيوان. وهل يمكن إنكار ذلك؟ فالناس يتحدثون واقعيا عن درجات جودة الأحصنة، وبالتالي عن فضائل لها. فالجري والســرعة إلى جانب القدرة على تحمل الفارس وكذلك الثبات في المعارك والحروب... كل هذه الصفات تعتبر فعلا من فضائل الحصان، والتي لا تنطبق على خيره من الحيوانــات.

---

1 Aristote: éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 3 chapitre VIII, para 13, p. 134. et livre 10 chapitre II, para 3, p. 396.

2 أرسطو: الميتافزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيــع، الطبعة الثالثة، 2009، 989 أ 15، ص 275.(هذه الترجمة شكلت القسم الثاني من كتاب الأستاذ إمام المعنون. مدخل إلى الميتافزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافزيقا أرسطو. من الصفحة 261 إلى 604).

ألا يندهش سقراط إزاء المثال الأرسطي وينسى تفاهة الأمثلة التي قـدمها مينـون حول الرجل والمرأة والطفل والشيخ... الخ. هذا ونجد عند الإنسان نـوعين مـن الفضائل يتعلق النوع الأول بما هو عملي أي فضائل أخلاقية وهي التي يهـتم بهـا معظم الناس تتمثل في الشهامة، والكرم، والشجاعة والصداقة. أما الصنف الثـاني فهو من طبيعة عقلية وهي على وجه التحديد ترتبط بالعلم والتأمل ومختلف خصال الحكمة والمعرفة[1].

بهذا فإننا نلاحظ نقلة من الواحدية الأفلاطونية إلى الثنائية الأرسطاليسية. إن الدربة والعادة ونظام الدولة كلها عناصر مهمة في نشأة الفضيلة عند الناس وبهذا يجيب أرسطو على المسألة التي كانت عند أفلاطون معضلة بدون حـل. لكن موقف أفلاطون في الجمهورية يعتبر تقدما ملحوظا بالنظر إلى موقفـه في مينون، لأنه يتحدث في الكتاب الرابع المخصص فضائل الدولة، من هذا الكتاب السياسي - التربوي عن فضائل أساسية وأخرى أقل منها. ويرتبها أفلاطـون كما يلي:

1- فضيلة الحكمة (La Sagesse) هي مرتبطة بالمعارف النظرية لا العملية المادية أو الحرفية، وهذا ما يجعلها كنتيجة ليست في متناول كل الناس أولا.
2- فضيلة الشجاعة (Le Courage) هي موضوعة لخدمة الفضيلة الأولى وهـي الحكمة
3- فضيلة الاعتدال (La tempérance) بمعنى التحكم في اللذات والانفعـالات، وهذا لا يتحقق إلا بإمرة الجزء العاقل في النفس. وهي إلى جانب ذلك فضيلة عامة مطلوب توفرها عند الجميع خلاف الفضيلة الأولى والثانية التي تختص بها فئة دون الكل. وباختصار فإن الاعتدال يمثل خاصية الانسـجام والنظـام في الفضائل السابقة الذكر.
4- فضيلة العدالة (La justice) بمعني التقيد اجتماعيا وسياسـيا بالاسـتعدادات الطبيعية، وعدم التدخل في شؤون وملكيات الغير. باختصار اكتفاء الـنفس حسب نوعها بالوظيفة المسندة إليها[2].

---

1 Aristote: éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 2 chapitre VI, para 2, p. 89.

2 أفلاطون: الجمهورية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 191.

بهذه الخطوة من مينون إلى الجمهورية نلاحظ مدى تقدم مفهوم الفضيلة من جهة من خلال ربطه بالنفس والسياسة، ومدى اقترابه من تصنيف وتقسيم أرسطو من الجهة الثانية؟ لذا نقول أن موضوع الأخلاق والفضائل عند أفلاطون لا يمكن فهمه بالاقتصار على دراسة محاورة مينون فقط.

نلاحظ كذلك أن رفض مفهوم الفضيلة بمعناه الأفلاطوني الموحد قد تنالى عبر العصور، إذ أدرك الحكماء أن القبض على فضيلة مطلقة وجامعة أمر أقرب إلى المستحيل. لذا فمن الضروري تقسيمها والتخصيص لكل منها أبحاثا مفصلة. وبالفعل فإننا نجد كل فيلسوف قد طور مفهوما للفضيلة يتوافق والميدان الذي اهتم به دون غيره. ولو أردنا اختصار النماذج فسوف نلاحظ:

- الفضائل الدينية أو اللاهوتية: هي مجال اهتمام رجال الدين وفلاسفة العقيدة، إذ نجد توماس الإكويني (دي كويناس) Thomas AQuinas (1224–1274) الذي توجه لتثبيت الأخلاق عقليا في الديانة المسيحية. وقد دون أعماله في كتابه الضخم "الخلاصة اللاهوتية" (Summa Theologiae)، وفي هذه الخلاصة نجد الإكويني يطرح سؤالا على شاكلة الأسئلة التي طرحها على طول مؤلفه قائلا: هل هناك فضائل لاهوتية؟ ومبرر هذا السؤال قائم على الاعتقاد اليوناني القائل بأن الفضائل مرتبطة بطبيعة الإنسان، في حين أن اللاهوت مفهوم فوق – طبيعي. بعد أن يلغي هذا التشكيك يقول توماس الإكويني: "الفضائل اللاهوتية هي التي يتوجه بها الإنسان إلى الله الذي هو المبدأ الأول والغاية القصوى. والإنسان متوجه بطبيعة العقل والإرادة إلى المبدأ الأول والغاية القصوى" وإذا كان الله يقول في الكتاب المقدس: "أيها المتقون، الله آمنوا به وأرجوه... وأحبوه" فإن الفضائل اللاهوتية تنحصر في المبادئ المذكورة وهي: الإيمان، والرجاء، والمحبة[1]. وهذا يعطي مشروعية تمايز الفضائل اللاهوتية عن الفضائل العقلية والفضائل الخلقية التي تحدث عنها أرسطو. وهذا ما تكفل الإكويني بالفعل على برهنته وتحليل مراتب هذه الفضائل الدينية.

---

1 توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المجلد الرابع، المطبعة الأدبية، بيروت، 1898، قسم 2، جزء1، مبحث 62، فصل 1، ص 218.

- **الفضائل السياسية أو المدنية:** هي التي كشفها وصاغها المهتمين بمجال الحياة الاجتماعية-السياسية. ومن بين النماذج نجد ميكيافيلي (1469–1527) "Machiavelli Niccolo" الذي اعتبر تحين الفرصة "Occasione" هي أهم فضائل الأمراء التي تسمح لهم بإبراز كفاءاتهم في الحكم. إلى جانب صفة الاعتدال الموسومة بالنزوع الإنساني، وإن استطاع الحاكم الجمع بين فضيلتي المحبة والمهابة فإنه يكون قد تحصل على أهم ميزة سياسية. بل عليه أن يتخلى عن فضيلة أن يكون محبوبا في حالة عجزه عن الجمع بينهما معا[1]، وإن كان الكثير من الناس -بمن فيهم المفكرين- يميلون إلى اعتبار الفضائل التي كشف عنها ميكيافيلي ودعا الحكام إلى العمل بها، هي رذائل بالمفهوم والمنظار الديني – الأخلاقي، فإن فيلسوفا سياسيا كبيرا في القرن الثامن عشر قد اعتبره "رجلا عظيما"، ونقصد طبعا مونتيسكيو "Montesquieu" (1689–1755)، الذي تخلى عن المفاهيم القديمة للفضيلة واستبدلها بالمفهوم السياسي فقال منبها كل قرائه: حب الوطن، أي حب المساواة، ليس فضيلة خلقية، ولا فضيلة نصرانية، بل فضيلة سياسية[2]. قد يبدو هذا التنبيه أنه مجرد تحديد مفهومي، لكنه في الحقيقة كسر لتقاليد راسخة، وخروج عن ما هو مألوف من الأخلاق والدين معا، وبهذا يمكننا أن نفهم سبب الهجوم الذي شنته الكنيسة على كتاب مونتيسكيو مما ألزمه أن يؤلف كتابا خصصه للرد على الانتقادات سماه: "الدفاع عن روح الشرائع"، لأنه اقتنع أن الفضيلة السياسية لا تعني إلا حب القوانين وبالتالي حب الوطن.
- **الفضائل الطبيعية**: أو فضيلة إنسان الطبيعة ورذيلة إنسان الإنسان. هي من الأفكار التي تبناها ودافع عليها بقوة واستماتة الفيلسوف جان جاك روسو(Jean Jacques ROUSSEAU(1778–1712، إذ كان مجموع مؤلفاته نسقا موحدا يتجه بإشارات واضحة نحو إظهار ودفاع أطروحة أن

---

1 نيكولو ميكيافلي: الأمير – خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسي، مطبعة الكرامة دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص ص 44- 90.

2 مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1953، ص 6.

الإنسان لم يمتلك فضيلة كإنسان إلا عندما كان في الحياة الطبيعية فالتربية الحالية أو السائدة في اعتقاد روسو فاسدة مطلقا وما علينا إلا العودة إلى الفطرة السليمة، فكل شيء من يد الخالق صالحا، وكل شيء في أيدي البشر يلحقه الاضمحلال، وسبب ذلك أن الناس في حال الطبيعة سواسية في حين الإنسان المتمدن يولد ويعيش ويموت في رق العبودية. وعلة هذه العبودية وكل الرذائل التي أصبحت متوارثة عن طريق التربية هو التملك والصناعة. لذا فإن الرحلة أو العودة التي يقترحها روسو هي من أخلاق العقل إلى أخلاق الطبيعة وفضائلها. إذ نجد نصا مهما في "أصل التفاوت بين الناس" فيه يتحدث روسو عن الفضائل الطبيعية المخالفة للفضائل الاجتماعية أو الأخلاقية مفاده: "من المؤكد أن الرأفة عاطفة طبيعية، وهي في حال الطبيعة تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة، بدلا من المبدأ السامي الذي ينطق بعدالة معقولة: "افعل بقريبك ما تريد أن يفعله هو بك"، هذا المبدأ الآخر القائم على طيبة طبيعية، مبدأ أقل كمالا، ولكنه قد يكون أكثر نفعا من السابق، وهو: "اعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك"[1]، وهكذا أصبح روسو نبي الديانة والأخلاق الطبيعيين وعلى أكثر تقدير الديانة المدنية مثلما أشار إلى ذلك في العقد الاجتماعي.

نحن نعترف أن هذه النماذج المذكورة بداية من أرسطو، مرورا بتوماس الإكويني وبميكيافليي ومونتيسكيو ثم روسو، لا تشكل نماذجا تقلل من شأن مفهوم الفضيلة عند أفلاطون. بل بالعكس، فهي إثراء وتوسيع لها على الرغم من أن سقراط كان يرفض تعدد الفضائل، وكأن تفكير مينون قد تحقق في الفلسفات اللاحقة وكذب كل الفلاسفة إمكانية القبض على الواحد السقراطي في ميدان الفضيلة.

---

1 جان جاك روسو: إميل، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 18-34. وجان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد – الدار التونسية للنشر، ص 60. وجان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص 73. Jean Jacques ROUSSEAU: Du Contrat Social ou principes du droit politique, imprimé en union européenne bookking internrtional, paris, 1996, pp 20-141.

المصادر والمراجع:

1- ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، الدارالمصرية للتأليف والترجمة، ص 11.

2- فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقص، الطبعة الأولى، ص 4-5.

3- المرجع نفسه، ص 75.

* إذ نجد في الكتاب الخامس من الجمهورية في معرض حديث أفلاطون عن مركز المرأة يقول أنه يجب أن تكون نساء المحاربين مشاعة وهذا ما يعني بالضرورة شيوعية الأبناء وانتفاء مفهوم الأسرة كما هو متعارف عليه عند علماء السلالات باسم الأسرة الزوجية الحديثة التي كانت سائدة في المجتمع الإغريقي. والتبرير المعقول الذي قدمه أفلاطون لهذه الشيوعية الأسرية هو: "تفادي خلافات المال والروابط العائلية" التي تشكل في كل العصور والمجتمعات النسبة الأكبر من الخصومات. أما في المحاورة الأخيرة وهي القوانين فنجده ينقلب على فكرة الشيوعية رافضا إياها، ويقر بالملكية الخاصة بالتقسيم وما ينتج عن كل ذلك من نتائج سياسية واقتصادية واجتماعية. للتوسع يمكن العودة إلى:

- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الأول، الكتاب الخامس، ص 235.
- أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الكتاب الخامس، ص 261.
- فريدريك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، ص 56 وما يليها.

4- أفلاطون: مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، 100 ب، ص 147-158.

5- المرجع نفسه، 80 ب، ص 101.

6- غزت قرني: تقديم ترجمة محاورة مينون، مرجع سابق، ص 13.

7- أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 23-25-73.

8- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 95 ب، ص 143.

9- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. u f Quadrige, 1e édition 2002, p. 1202.

10- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984، ص 184.

11- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 78 د، ص 97.

12- Aristote: la métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint hilaire, poket -brodard et taupin, 1991, livre A- chapitre 1, 981 b, p. 41.

13- Henri Bergson: Les Deux sources de la Moral et de la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris, Onzième édition, 1932, p. 58-60.

14- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 71 ه، ص 74- 75.

15- أفلاطون: هيبياس الكبرى، المجلد الرابع، ترجمة شوقي داود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 208.

16- أفلاطون: مينون، ص 76. هيبياس الكبرى، ص 210.

17- La métaphysique, Op. cit, livre A, chapitre 6, 987b, p. 62

18- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 80 ب، ص 101.

** طبعا هو أرسطوطاليس مؤسس اللوسيوم، حيث قال عنه أستاذه أفلاطون معاتبا مغادرته الأكاديمية: "لقد رفسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته" فأرسطو هو صنيعة أفلاطون إلى حد كبير، فقد تتلمذ عنده لمدة تقارب العشرين سنه، كان يناديه بالقراء لتفوقه من بين الجميع في قراءة المحاورات، ويناديه كذلك بالعقل. لكن مصير التلميذ المتفوق هو ألا يبقى تلميذا، بل يستقل بآرائه واهتماماته، ويحدد مساره الخاص. وهذا بالضبط ما عبر عنه أرسطو بصورة ضمنية في مؤلفه الأخلاقي (الأخلاق النقوماخية) عندما قال: لعل الأفضل أن نبحث عن (ماهية الخير) على وجه العموم، مع أن بحثا مثل هذا قد يشق علينا لأن جماعة من خلاننا هم الذين ابتدعوا نظرية المثل، لكنه يبدو لنا أن

الأفضل بل الواجب يقضي بأن نضحي بعواطفنا الشخصية ضنا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزان، فالواجب المقدس يفرض إيثار الحقيقة". وبهذا يكون أرسطو أول معلم للموضوعية العلمية. لكن العلاقة الحقيقة بين أفلاطون وأرسطو ليس بينة بذاته، مثلما يعتقد البعض من الدارسين الذين يجعلون فاصلا بينهما كالفاصل بين المثالي والواقعي. فهناك ملاحظات كثيرة أنجزها فلاسفة أمثال نيتشه وهيدغر تبين أن سياق الفكر الأرسطي لم ينحرف تماما عن السياق الأفلاطوني، بقدر ما أنجز منعطفا ليس إلا. للتوسع في الموضوع يمكن العودة للكتب التالية:

1- Aristote: éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint-hilare, librairie générale française, 1992, livre I chapitre III para 1, p. 44.

2- Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie plon, (S.L), 1980, p. 126.

3- أوغسطين باربره البولسي: مقدمة كتاب "في السياسة" لأرسطو، اللجنة اللبنانية لروائع الترجمة، لبنان، الطبعة الثانية، 1980، ص 48.

19- أفلاطون: فيدون، مرجع سابق، ص 180-187.

20- أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 475.

21- المرجع نفسه، ص 484.

22- أفلاطون: مينون، 81 ج، ص 106.

23- فيدون، ص 172-175.

24- Aristote: la métaphysique, Op.cit, livre b, chapitre 2, 996b, p. 97

25- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 87ج، ص 124-125.

26- هنري بوانكاريه: العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء الله، مركز دراسات الوحدة العربية - المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 116.

27- محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، د ط، 1977، ص 28.

28- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op.cit. p. 428.

29- أفلاطون: بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، 160 أ-163 ب، ص 88- 104.

30- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 89 ه، ص 131.

31- أفلاطون: دفاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسـرة، 2001، ص 69 وما تلاها.

32- عبد الكريم عنيات: نيتشه والإغريق، منشورات الاختلاف- الـدار العربيـة للعلوم، الجزائر- لبنان، الطبعـة الأولى، 2010، ص 115 :René Berthelot Romantisme Utilitaire, Etude sur le mouvement pragmatiste. le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911, p. 89.

33- أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود تمزار، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 293. وللتوسع في موقف أفلاطون من الاتجاه السفسطائي يمكن العودة إلى المحاورات التالية:

- فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطـر، دار غريـب للطباعـة والنشـر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 66.
- بروتاجوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشـر والتوزيـع، القاهرة، 2001، ص 68.
- ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 40.
- جورجياس: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامـة للتـأليف والنشر، 1970، ص 51.

34- يمكن العودة للكتب الأرسطية التالية في مسألة السفسطائية:

- Rhétorique, traduction p. vanhemelryck, librairie générale française, 1991, livre premier, XIV, p. 81.
- La métaphysique, Op. cit, livre 4, chapitre 51009a, p. 143.
- السوفسطيقا، ترجمة يحي بن عدي وعيسى بن زرعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثالث من منطق أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت- دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980، 164 أ 25، ص 775.

35- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op.cit. p. 250

36- Aristote: éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 3 chapitre VIII, para 13, p. 134. et livre 10 chapitre II, para 3, p. 396

37- أرسطو: الميتافزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2009، 989 أ 15، ص 275.(هذه الترجمة شكلت القسم الثاني من كتاب الأستاذ إمام المعنون. مدخل إلى الميتافزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافزيقا أرسطو. من الصفحة 261 إلى 604).

38- Aristote: éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 2 chapitre VI, para 2, p. 89. (41) أفلاطون: الجمهورية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص .191

39- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المجلد الرابع، المطبعة الأدبية، بيروت، 1898، قسم 2، جزء1، مبحث 62، فصل 1، ص .218

40- نيكولو ميكيافلي: الأمير - خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسي، مطبعة الكرامة دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص ص 44- 90.

41- مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1953، ص 6.

42- جان جاك روسو: إميل، ترجمة نظمى لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 18-34. وجان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محجوب، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد - الدار التونسية للنشر، ص 60. وجان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص 73.

Jean Jacques ROUSSEAU: Du Contrat Social ou principes du droit politique, imprimé en union européenne bookking internrtional, paris, 1996, pp 20-141.

التفكير النسقي
في فلسفة الأخلاق الرواقية:
اللغوس- النسق- الكوني

نبيل محمد الصغير
جامعة تيزي وزو - الجزائر

مقدمة:

نسعى من خلال هذا البحث إلى رصد المكونات الأساسية التي تشتغل ضمنها الفلسفة الأخلاقية الرواقية، ونرنو إلى معرفة الروابط التي تجمع بين كل من اللغوس(logos) باعتباره السلطة الأعلى في سيرورة الأخلاق الإنسانية وبين الإنفعالات التي ترجع أساسا إلى الباتوس(phatos). كذلك، حاولنا معرفة النظام النسقي الذي تسير وفقه تلك الأخلاق بصفة عامة، واللغوس بصفة أخص، كما حاولنا الخوض في مسألة المواطنة الكونية والمبادئ المنظرة لها عند الرواقيين باعتبارهم الأوائل من الناحية الزمنية الذين عُرفوا بهذه النزعة.

لهذا كله، ولأسباب أخرى، من بينها قلة النصوص الرواقية المترجمة إلى العربية، لم نحاول الخوض الفكر الأخلاقي لأعلام هذه المدرسة على حدة، وإنما تناولنا فكرها العام والمتداول في النصوص العربية، وحاولنا السير وفق العناصر التالية المذكورة سلفا، فتمركز سؤالنا العام في: كيف يتفاعل كل من اللغوس مع النسق مع البعد الكوني لإنتاج وتأسيس الأخلاقيات الرواقية؟ وما العلاقات الموجودة بينها؟

1- فذلكة تاريخية:

يمكن تقسيم الفلسفة الرواقية، من الناحية التاريخية إلى ما يأتي[1][2]:

أ- **الرواقية القديمة**: مع مؤسسها "زينون القبرصي"(336 ق. م-264 ق. م)، وتلميذيه "كلينتوس" و"كريسبوس". وقد كان مفكّرو هذه المرحلة ملتزمين بالمبادئ الفكرية الكلاسيكية للفلسفة الهيلينية إلى حد كبير جدا.

ب- **الرواقية الوسيطة**: ويمثلها كل من "باناسيوس" (180-110ق. م)، و"بوسيدونيوس" (135-51ق. م) اللذان قام بنقل التراث الفكري الرواقي إلى روما، واللذان أسهما في التخفيف من حدّة قساوة الرواقية في المجال الأخلاقي.

ج- **الرواقية المتأخرة**: ويمثلها كل من"سينيكا" (4ق. م-65م)، "إبكيت" المعتوق (50م-138م)، والقيصر الروماني "مارك أوريلوس"(121م-180م)، وقد كانت أهم موضوعاهم كما يلي: كيفية القدرة على السيطرة على الحياة، وضبط المسائل الأخلاقية. وفي هذه المرحلة اعتبرت الرواقية عموما نوعا من الفلسفة الشعبية، وقد كان "البحث فيما وراء الأخلاق هو التساؤل، عما يكمن وراء الأشكال اللغوية، وما وراء الأقوال الأخلاقية"[3]، أما فيما يرتبط بالبحث في الأخلاق في مسألة الخير والأعمال والتصرفات التي تصّدر من الإنسان، فأقد ترسخ البعد الكوني أيما ترسخ. أما مجالات الفلسفة الرواقية وفروعها عبر مراحلها الثلاثة، فقد ارتكزت على مجالات ثلاث تتفاعل فيما بينها لتؤسس لذاتها وللأخرى كذللك، وهذه المجالات، هي[4]:

---

* استقينا هذا التقسيم من كتابين أساسين- بالإضافة إلى أطلس الفلسفة – وهما:
  1 إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرّومانية، ط2، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988، ج2، (الفهرس).
  2 جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، د. م، 1999، ص ص 5، 6.

1 ينظر: بيتركونزمان وفرانز بيتر بوركاد وفرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، الطبعة الحادية عشر، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2003، ص 55.

2 ينظر: أطلس الفلسفة، ص 13.

3 ينظر: أطلس الفلسفة، ص 5.

المنطق: وهو يتناول أبحاثا في نظرية المعرفة والعلم، فالمنطق الرواقي يمثل الجدران التي تحمي البستان.

الطبيعيات: تمثل بستانا.

الأخلاق: وهي تمثل ثمارا في ذلك البستان، ومن ثم، سيكون تركيزنا على فهم طبيعة تلك الثمار، (الأخلاق)، في حد ذاتها، وفي علاقتها، كذلك، بالبستان (الطبيعيات) وبالجدار الذي يحمي ذلك البستان أي المنطق الرواقي.

أما أصل مصطلح "الرواقية" من الناحية اللغوية؛ فهو من "الرواق"، وهو هو "ذو أعمدة"[1] أو ما بين يدي البيت، فهو عبارة عن ممرّ مسقوف ومُحاط بصفين متوازيين من الأعمدة المتراصّة على امتداد معين يكون فضاءً لتبادل المعارف والعلوم.

2- اللغوس(logos) كبديل لسلطة الباتوس (phatos):

يمكن القول أن مذهب الأخلاق لدى الفلسفة الرواقية جاء، في الأساس، كردة فعل قوية لمذهب اللذة والمنفعة الذي تبنّته الفلسفة الأبيقورية التي اعتمدت أساسا على سلطة الباتوس (pathos) عند الاحتكام في القضايا الأخلاقية.

لذلك، ولأسباب أخرى، ثارت الفلسفة الرواقية على سلطة الباتوس التي تكرس للانفعالات والأحاسيس والعواطف والغرائز الحسية على حساب القيم المعنوية الفضلى التي تعزى إلى العقل المُشتغل ضمن نظام اللغوس، والذي من خلاله يتم السيطرة على الانفعالات والشهوات وتغليب الفضائل على الرذائل في الممارسات الأخلاقية.

لقد حاول زينون أن يصل إلى تلك التصرفات والسلوكات التي من خلالها يتم الوصول إلى القيام بأعمال سيّئة أخلاقيا، فردّ هذه الأخيرة، في معظمها، إلى الانفعالات (passions)، حيث إنّ الإنسان المدفوع بانفعالات عنصرية، بلا شك، سيغرق بين ثقافة جماعته، وبين ثقافة وسياسة الجماعات الأخرى، لكنه في الأخير سيميل إلى بني جلدته بدون شك، وهذا نوع من التمييز العنصري الذي يمكن أن يقع فيه بحيث يلغي من خلاله القيمة أو البعد الكوني للإنسان.

---

1 ابن منظور، لسان العرب، مادة "روق"

أمّا إذا كان مشحونا بانفعالات ذاتية يطغى فيها "الأنا" على حساب "الآخر"، فهو لا محالة، سيصبح عدو الغير أو الآخر، الذي سينظر إليه بنظرة المنازع على اللذات والمنافع، فيطمح باستمرار على إلغائه والعكوف على مصالحه وملذّاته الشهوانية، فيرزح في نير النفس الانفعالية، إذ يقوم في هاتين الحالتين بتوظيف "الباتوس" (pathos) بدلا من توظيفه "الأباتوس"(apathos)[1]، هذه الصفة التي من خلالها يتم التحكم في الانفعالات السلبية، عكس "الباتوس"الذي يتحدث عنه كثيرا "أرسطو" في وصفه للخطيب الجيّد الذي يلعب على عواطف وانفعالات المستمعين، والتأكيد على ضرورة توظيفه للتأثير على المتلقين للخطاب[2]. فهو يرى أن الحكيم هو من يقدر على كبح انفعالاته العاطفية ولجمها، وهذا على عكس الخطيب، الذي يسير وفقها، فيعمد إلى إشعالها في نفوس متلقيه، لذا يرى زينون أن كل حكيم خطيب وليس كل خطيب حكيم.

إن الحديث عن الأباتوس، في حقيقة الأمر، هو حديث عن اللغوس، بطريقة معينة ولكن أي لغوس يستعين به الرواقيون في السيطرة على غرائزهم البشرية؟. إذا ما قمنا بتشريح اللغوس محاولين فهم كيفية اشتغاله، وجدناه ينطوي على عدة مستويات فينومينولوجية، هي[3]:

1- مستوى الذات (العقل)
2- مستوى الخطاب (الكلام)
3- مستوى الموضوع (المرجع الحسي)

يقدم كل من سعد البازعي وميجان الرويلي ربطا دقيقا لهذا المصطلح بالفكر الإغريقي مفاده أن مفهوم هذا المصطلح يرتبط بالذات العاقلة، وهذا يظهر في قولهما: "اللغوس في مفهومه المألوف لدى عامة البشر اليوم يعني ما أشاعته افتتاحية

---

1 رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أوكان، افريقيا الشرق، المغرب، 1994، ص ص 68-69.

2 La rhétorique, Michel Mayer, presses universitaires de France, paris 2004, p. 07

3 ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا وصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص ص 221-222.

إنجيل حنا، حيث يتطابق تماما مع المسيح عليه السلام في سمته الخلاقة وسمته التطهيرية، ولا شك أنّ هذا المعنى جاء يتأثير من المفهوم الإغريقي، ومن مفهوم الرواقيين"، الذين يربطون بين اللغوس والعقل الذي ينظم الوجود.

إن اهتمامهم الكبير والمرتكز على العقل جاء نتيجة "اهتمامهم الكبير بالأخلاقيات، بحيث جعلهم يعتبرون الفضيلة علما عقليا، شأنهم في ذلك شأن سقراط، فإنّ الخير الحقيقي من منظورهم، كان يتلخّص في أن يعيش المرء وفقا لسلطة للعقل المنظوية تحت نير الطبيعة الإنسانية الواعية"[1]، فتوظيف العقل والطبيعة هدفه الوصول إلى الفضائل العليا والخير الأعظم، فعلى الحكيم أن يعرف بالعقل علل الأشياء لكي يصل إلى المعرفة الوثيقة بالكون يقول فرجيل: "سعيد هو ذلك الإنسان الذي استطاع أن يعرف علل الأشياء"[2]، فالأشياء حسب فرجيل تندرج ضمن الطبيعة، أما وظيفة العقل فهو الكشف عن نظامها وأنساقها المتحكمة فيها، حتى يتم التمكن منها. يقول زينون في كتابه عن الطبيعة الإنسانية: "إنّ أسمى غاية يتوق إليها الإنسان هي العيش وفق الطبيعة، ولما كانت الطبيعة تقود إلى الفضيلة كان العيش الملائم لها ملائما للفضيلة أيضا"[3]، فالمقصود من العيش وفق الطبيعة هنا، هو القدرة على السيطرة عليها، والتغلب على أهوائها. يؤكد شيشرون على الفكرة نفسها في قوله: "يتمثّل الخير الأعظم في معرفة الطبيعة، وفي اختيار ما يلائمها وتجنّب ما يناقضها وفي معاشرتها في كنف الوئام والإنسجام"[4] فالرضوخ إلى سلطة الطبيعة بعني مطاوعتها على إعمال العقل، لذا يمكن إعطاء مثال عن الأعمال غير الطبيعية والتي تنافي سلطة العقل كمعاداة الأحباب والأصدقاء، واحتقار الوالدين، وعدم معاملتهما معاملة حسنة.

بعدما حددنا مفهوم الرواقيين للغوس يمكننا الولوج إلى كيفية توظيفهم له، لا سبيل إلى الابتعاد عن سلطة "الباتوس" إلا عبر تحسين سلطة أخرى؛ يمكن أن تخلفها كأداة فاعلة وجالبة للأخلاق الحسنة والمنافع الكثيرة. وهذه السلطة هي سلطة

---

1 مصطفى لبيب عبد الغني، ص 12.

2 نقلا عن: مصطفى لبيب عبد الغني ص 12.

The ideas, A syntopicon of Great Book of the westernword. p. 155.

3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 125.

4 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 126.

العقل المتزن وغير الراجح إلى خلفيات فكرية وعاطفية، قد تعيق عملية اشتغاله في تحليل القضايا الإنسانية ومناقشتها، يتمّ التّحكم بالعواطف والانفعالات بواسطة العقل، بوصفه الأداة القادرة على إرزاح العواطف تحت نير المنطق إذ يتم عبر هذا الأخير توجيه مختلف العواطف الإنسانية.

إن توظيف زينون للعقل كسلطة قادرة على كبح جميع الشوائب التي تلصق بالنفس البشرية جاء باعتباره أداة بشرية يشترك فيه جميع الناس. يمكن كذلك الوصول إلى المبادئ الأخلاقية الكونية المشتركة بين جميع الناس، هذه المبادئ العقلية التي يتم التوصل إليها إما من خلال توافق جمعي أو من خلال توظيف القواعد الأساسية للعقل، التي لا تشمل فقط القواعد الأساسية للفكر، الذي بدوره يوافق بشكل صحيح مع الشعارات العالمية.

أما بالنسبة للحقيقة عموما والحقيقة الأخلاقية لدى هذا الاتجاه بصفة عامة، فيتم الوصول إليها عبر معيار من الأدلة الذهنية التي تُتيح التعرف على صحة المبادئ التوجيهية للمنطق بواسطة دلائل تقوم في الأساس على الموافقة العقلية لتمثيل ظاهرة معينة[1]، على النقيض من المذهب الأبيقوري الذي يولي أهمية بالغة للأحاسيس والانفعالات[2]، التي تتناف في معظمها مع العقل. يقول أحد الفلاسفة الرواقين في هذه الفكرة: "إنّما المطلوب هو العيش بحصافة، أي العيش وفق مبدأ عقلي منسجم موحّد، لأنّ النفس المتمزّقة تكون حزينة شقيّة"[3]. وفي هذا القول تأكيد على أهمية الإدارة العقلية للطبيعة البشرية وتأكيد، أيضا، على وجود نظام نسقي يتحكم في إدارتنا لطبيعتنا وأخلاقنا البشرية.

كانت معالجتهم لقضية الأحكام المسبقة وعلاقتها بسلطة "الباتوس" و"اللغوس"مهمة جدّا، فقد قدّموا تفسيرا مقنعا لطريقة إطلاق الأحكام المسبقة (préjugés) والأحكام المنهجية والمنطقية، فربطوا الأولى بالانفعالات الأولية، وربطوا الثانية بالعمليات الذهنية العقلية المعقدة، التي تستند إلى "اللجغوس"لا "الباتوس". يقول مصطفى لبيب عبد الغني: "إنّ اللّغوس عند الرّواقيين لا يعد

---

1 سعاد خليل، الفلسفة الرواقية Il stocismo، من موقع http://alkbria.maktoobblog.com مارس 2010.

2 مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 50.

3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة منتخبات، ص 126.

المحتوى الموضوعي للمعرفة أو القصد المفروض على المادة من أعلى، ولكنّه قوة تشكيل الأشياء على النحو الصحيح، والعقل في مفهومه العاضد للفعل أو بالأحرى النظام الفاعل المؤدى للصيغة والنسبة"[1]، فعملية تشكيل الأشياء والمراجع الخارجية لا تكون إلا عبر عقل متسق في أحكامه تجاه تلك المراجع الخارجة عن ذاته كعقل، فما من سبيل إلى تصور الخير في الأشياء إلا بإنشاء عقلي[2]، هذا الإنشاء يكون في تشكلاته مطلقا وكليا، فالرواقي يشعر بالصفاء المطلق، وبالحرية وبالصون بقدر وعيه بألا وجود لأي شر سوى الشر الأخلاقي"[3]، فمصدر الشر لديه يمكن أن يصدر من خلل بسيط في نظام العقل البشري، فالحكيم هو من لا يقترف أي خطيئة أي يستعمل عقله في كل صغيرة وكبيرة في الحياة الطبيعية للإنسان، فهو إما أن يكون فاضلا كليا أو ألا يكون. لذلك تستلزم الرواقية ذلك الجهد المستديم المُستميت، الذي هو كما تسميه إجهاد الخاطر الذي تجعله قانونا للوجود الإنساني، إذ ينبغي أن يتشدد المرء دائما به، فإن الفضيلة لا تكتسب ولا يمكن الاحتفاظ بها إلا بإعمال الانتباه واليقظة الدائمة، فهي تقتضي أشق الأعمال في حين نلفي الفضيلة حسب سقراط حليفة انشراح الصدر وإيمان العقل الذي لا يتزعزع"[4]، فهذه الصعوبة لدى الرواقيين في المحافظة على الفضيلة تكمن في العسر في النظام أساسا الموجودة في رؤية الرواقية إلى الخير، يمكن أن نصنفها ضمن اتجاه الحدسيين الذين "يرون أن الخيرية تخضع للقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان، فالمقياس ثابت لا يتغير بتغيّر الظروف والأحوال"[5]، وهذا ما يمكن تسميته بسلطة اللغوس القائمة في ظل سيطرة سلطة النسق الكلي. ملاحظة: (سنتحدث عن سلطة النسق في العنصر الموالي).

---

1 مصطفى لبيب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرّواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، مصر، ص 38.

2 إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرّومانية، ط2، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988. ج2، ص 77.

3 جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ط1 تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، لبنان 2001، ص 91.

4 أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة، أحمد لطفي السيد، ص 102.

5 مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 29.

يعود هذا التعاكس، من الناحية التاريخية، بين اللغوس والباتوس إلى تلك الاختلافات النفسية بين بني البشر، حيث طرحت الانفعالات أو الأهواء عدة إشكاليات، هي من أصعبها حلا، على علم النفس ذلك أن تلك الأهواء والانفعالات تعاكس العقل فعلا، لأنها تحملنا أن نشتهي اشتهاءنا للخير أو على أن نصد صدودنا عن الشر[1]، فالفرد الذي يوظف عقله يخالف فردا آخر يوظف عواطفه في قضية أخلاقية معينة.

لذلك، يمكن القول، بل الجزم، أن محور الارتكاز في فلسفة الرواقيين الأخلاقيين هو "التوحيد بين الفضيلة والسعادة ونجد أن الفضيلة لا تخضع لأي عاطفة أو وجدان، فالحياة الخُلقية عندهم حياة عقلية لا يحكمها سوى طاعة القانون الطبيعي الكلي"[2] فعلى الإنسان أن يبتعد عن جميع المثيرات الحسية التي قد توقد نار الانفعالات وتسلطها على سلطة العقل، فمذهب السعادة لدى الرواقيين قد أعلى من شأن قيم أخرى لا صلة لها بمعاني اللّذة والخيرات السارة، فراح مذهبهم يتحدث عن ملكوت أسمى هو ملكوت "اللغوس" بوصفه قانون العالم وروحه"[3]، فالسعادة غير منوطة باللذة أو المنفعة فقط، إذ يمكن أن تتحقق في التعب والشقاء المعنوي أو الجسدي.

لقد "أدّت فكرة اللغوس الذي يسري في الكون باعتباره كيانا متصلا ضمن أجزاء في تفاعل دينامي، وفكرة الدينامية هذه في مفهوم الاتصال، إلى جعل النظرية الرواقية واحدة من أهم الإسهامات العظيمة والأصيلة في تاريخ المذاهب الفيزيقية، والتي تتجاوز بمضمناها حدود الفكر الفيزيقي الخالص"[4]، الذي كان سائدا قبلها.

3- هيمنة سلطة النسق الكلي:

حتّمت فكرة اللغوس العقلي خلق، أو بالأحرى، ردّ الاعتبار لسلطة نسقية وكليّة تنظّم للكون الإنساني بجميع كائناته وموجداها، فبعدما كان الانحصار ضمن

1 ينظر: إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرّومانية، ج2، ص 81.
2 مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ص 56.
3 المرجع نفسه، ص 56.
4 مصطفى لبيب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرّواقيين، ص 28.

إطار المدينة وفضاءاتها المحصورة التي تؤول في الغالب إلى عدم تعميم المبادئ والكليات المفاهيمية والحدود المستخلصة منها، بسبب الاعتقاد الراسخ بعدم انسجامها مع فضاءات خارج المدينة في هذا الوقت بالتحديد جاءت محاولات زينون الرامية توسيع وتشكيل أخلاق ومبادئ عامة يمكن من خلالها أن ترتقي الفلسفة الأخلاقية من إطار المدنية إلي العالمية[1]؛ باعتبار أن هذا العالم يحكمه نظام طبيعي موحد وأن الطبيعة لا تتغير ولا تخرج في الغالب عن النظام الذي يحكمها[2].

كذلك، تشكل ثنائية النسق/ اللانسق أكبر فارق بين الفلسفتين الرواقية والأبيقورية على الرّغم في اشتراكهم في كثير من الأفكار والمبادئ المتعلّقة بنظرية المعرفة، فأعظم فارق بينهم يتجلى فكرة النسق وآليات تشكل الكون والأشياء، فبينما يفسّر الأبيقوريون نشأة الكون بتكتّل الذرات المتساقطة في الخلاء اللانهائي والمتلاقية عرضا، أي بطريقة اعتباطية، نتيجة انحراف طفيف يطرأ عليها[3]، يفسر الرواقيون الظاهرة نفسها بكونها نتيجة نفخة إلهية مطبوعة بصفة الانتظام والاستمرارية على نفس الطريق، فهو نار تدأب على إنشاء العالم بنظام وحكمة حاملة في ذاتها البذور المولدة للأشياء جميعها[4]"، لهذا يستند الأبيقورية إلى اللذة المتغيرة والمتحولة باستمرار.

لذلك، يظهر الفكر النسقي في مجال الأخلاقيات في وصفهم للفضائل أنّها متضامنة متضمنة بعضها لبعض، فما أنّ يفوز الحكيم بإحداها حتى يفوز لتوّه بالأخرى نظرا لما يوجد بينها جميعا من اقتضاء متبادل، وباعتبار الوسائط (أي الخصائص المشتركة بينها) التي تربط بينها، وتسمح بالانتقال من بعضها إلى الآخر[5]، لهذا، حاولوا القرن بين الأخلاقيات والطبيعيات في مختلف مبادئهم، لأنّ النزعة الطبيعية ترى الأشياء جميعها تحدث بضرورة حتمية لاستحالة أن يتحرّك

1 أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة، أحمد لطفي السيد، ص ص 112-113.

2 ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، الأدب والنظرية البنيوية، ط2، ترجمة، ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق، 2008، ص 49.

3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 32-33.

4 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 88.

5 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 15.

ما هو طبيعي على نحو ما مخالف للحالات الأخرى المطّردة، فالقانون نفسه يصدق على الجمادات ويصدق على الأحياء[1]"، إذا نواميس الطبيعة ضرورية لا تتبدّل – ولذلك يستندون إليها في مجال الأخلاقيات- فذلك لأنّ الرواقيين يرون فيها أثر من أثار الحكمة العالية، ومظهرا من مظاهر العقل الكلي الكامل"[2].

يقول سينيكا في هذه الفكرة بالتحديد: "الكل يوجد في الكل"[3]، وهذا هو مبدأ الشمولية تقريبا الذي تبنته المدرسة البنوية (في تعريف جان بياجيه للبنية). يقول "مارك أوريل": "إنّ نور الشمس واحد، رغم انقسامه اللامتناهي وإشعاعه على الجدران والجبال وما إليها، وإن المادة واحدة، رغم تفرّقها إلى عدد لا محدود من الأجسام الجزئية وإن الحياة واحدة، رغم توزّعها على عدد لا محدود من الطبائع والأجسام المحدودة"[4] ففكرة الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان، فالمقياس ثابت لا يتغير بتغيّر الظروف والأحوال"[5].

إنّ هذه القوانين العامة[*] والمبادئ المطلقة والمقاييس الثابتة ترجع في الأصل إلى فكرة النظامية التي جاء بها زينون والتي مفادها أن كلّ سعة ينبغي أن تمتلك امتداداً معينا لكي تكون شيئاً"[6]، فكل سعة غير محدودة أي نهائية هي لا تمثل شيئا معينا، وقد ردّ على كل هؤلاء الذين يقولون بمبدأ الحركة اللانهائية والكثرة اللامحدودة".

تبرز فكرة النسقية والانتظام الكلي في القول المأثور بين الرواقيين: "من حاز فضيلة واحدة حاز الفضائل كلّها"[7]، فأغلب الظن عند جلال الدّين سعيد أنّ تشبيه فلاسفة الرواق وحدة الفضيلة بوحدة النفس يأتي باعتبار أنّ النفس تظل واحدة رغم

---

1 مصطفى لبيب عبد الغني، ص 36.
2 مصطفى لبيب عبد الغني، ص 37.
3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 81.
4 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 82.
5 مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 29.
* إن للقانون مفهوما خاصا لدى الرواقيين، فقد رأوه ملازما للبنية في خصائصها العامة وهي الانتظام على سيرورة واحدة وفي خط مستقيم، وكذلك فكرة الثبات على خصائص معينة دون أخرى، لذلك لم يعتبروا الانفعالات "الباتوسية" ضمن القانون لأنها تتغير دوما ولا تخضع لسلطة الثبات على أنموذج واحد.
6 محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص 113.
7 شيشرون، عن الواجبات، ص 35، نقلا عن جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، ص 52.

تنوّع وظائفها، لذلك تظل غاية الفضيلة واحدة أيضا وقصدها يظل ثابتا لا يتغيّر رغم تغيّر مجالات ممارستها فهي كالعين التي تنظر بالتوالي إلى الأبيض ثمّ إلى الأسود، بل هي كالبصر الذي يبقى هو هو مهما تعددت الأشياء التي يدركها وتنوعت"[1].

إنّ فكرة النسق موجودة، كذلك، في الفكر العلاماتي (السيميائي) عند الرواقيين، فهم يقرّون" بترابط أشياء ثلاثة: المدلول والدال والموضوع، الدال هو الكلام، مثل كلمة: أديون، والمدلول هو ما تعبر عنه هذه الكلمة أي ما نفهمه ونفكّر فيه بينما لا يفهمه الإمسان الأجنبي رغم سماعه للكلمة وأخيرا هناك الموضوع الخارجي، أعني أديون الإنسان بالذات"[2].

يؤكد جلال الدين سعيد على أهمية مفهوم النسق لدى الرواقيين وعلى ضرورة ربطها باللغوس العقلي في قوله: "إنّ الرّواقيين ما فتئوا يؤكدون على الطابع النسقي لمذهبهم الفلسفي فهم أوّل من استعمل كلمة نسق (systema) وكان ذلك في معنى نسق العالم، وأيضا في معنى النسق العقلي، باعتبار أنّ العقل جملة من المفاهيم والتصورات المترابطة المتناسقة"[3]، أما مصدرها حسب إيميل برهييه فهو إلاهي يكمن في جميع عقول البشر.

يقول برهييه: "ماهو بإله أولمبي ولا بإله ديونيسي، وإنّما إله يحيا مع معشر البشر والكائنات، وينظّم كل ما هو في الكون لصالحهم، فقوته تغلغل في الأشياء فكأنه هو الذي يسير حياة البشر بطريقة مطردة"[4].

4- من القومي إلى الكوني في الأخلاقيات الرواقية:

إذا كان أفلاطون قد أسّس لوحدة العالم وفق نموذجه المثالي، وكان أرسطو قد أسسها على وحدة المادة، فإنّ الفلاسفة الرواقيين يؤسسونها على وجود قوّة موحدّة للجوهر الإنساني"[5]، هذه القوة هي العقل المنظّم تحت سلطة اللغوس.

---

1 ينظر: جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 52.

2 جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 64.

3 جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 14.

4 إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرّومانية، ط2، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988، ص 51.

5 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 81.

يقول الفيلسوف سنيكا في تأكيده على أهمية فكرة المواطنة العالمية: "في أيّ مكان متوحش من أركان البسيطة وجدت نفسك، فهذا المكان مهما كان متوحشا، فهو مقام كريم، أنت نفسك أهم بكثير من أي مكان تأتي إليه، ولهذا السبب يجب ألا تسمح لأي مكان باستعباد عقلك، إني لم أولد لأيّ جزء من هذا الكون فهذا العالم كلّه وطني"[1]، لذلك فقد كان يسعى زينون إلى تجاوز التشتت إلى أمصار وشعوب وأمم تفرّق بينها القوانين والحقوق والسنن الوضعية، كي ننظر جميعا إلى بعضنا على أننا ننتمي إلى نفس الوطن ونعيش حياة واحدة من عالم واحد كما لو كنا قطيعا يرعى تحت مراقبة راع واحد في مراعى مشتركة"[2].

وقد كان لهذا المبدأ الأثر الكبير في الدعوة إلى المواطنة الكونية بدلا من المواطنة القومية التي كانت سائدت. لعل أهم من طبق مبدأ الكونية ودعى غيره إلى تطبيقه هو الإمبراطور الروماني "ماركوس أوروليوس" الذي لم يشأ أن يجعل النظرة التي تعلمها وتبنّاها عن أستاذه زينون، والمخصوصة بضرورة سيادة سلطة العقل في ترجيح الأخلاق الحسنة وفصلها عن الانفعالات المؤدية إلى الأخلاق والتصرفات السيّئة[3]، فإنه أراد أن يعطي لتلك السلطة بعدا عالميا عن طريق ربطها بالقانون الروماني الذي كان سائدا في كثير من أصقاع الأرض.

يمكن أن تعزى هاته الدعوة إلى الكونية من طرف الرواقيين إلى كون جميع المعروفين بهذا الاسم؛ أي الرواقيين كانوا من الأغراب والدخلاء وقد قدموا من الأمصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية، وعند تخومها فمؤسس الرّواقية "زينون" رأى النور في كيتوم، إحدى مدن قبرص وهي المدينة نفسها التي أنجبت تلميذه "برسيوس"[4]، فالرواقي بتلك الدعوة سيجعل نفسه ينتمي إلى الجملة الكونية، ولو فرضا، وأنه سيشيّد ضمنها حصنا داخليا سيتيح له أن يكون مصونا من كل سوء ومكروه قد يحدث له"[5].

1 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 133.
2 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 133.
3 ينظر: المرجع نفسه، ص 138
4 إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرّومانية، ج2، ص 36.
5 المرجع نفسه، ص 91.

إذا أردنا معرفة كيفية انتباه الرواقيين للضرورة الكونية بدلا من الضرورة الأخلاقية المنحصرة في المدنية فهو بالأساس نقد وجهه للكلبيين الذين كانوا يؤكدون على مبدأ المساواة، لكن في نطاق المدينة الضيّق، فأراد أن يخرج عن هذا التصوّر الذي إلى تصور أوسع وأفسح، هو التصوّر العالمي أو الكوني.

لهذا كله، يمكن القول أن هذا الحديث عن المواطنة الكونية في الفكر المعاصر يُعزى أساسا إلى الفلسفة الرواقية التي حاولت تجسيد هذا المبدأ على جميع الأفراد الذين ينتمون إلى الإمبراطورية الرومانية من اليونانيين وسكان أوروبا الشرقية والغربية، فهم يستهلون أن يستفيدوا من جميع الحقوق والامتيازات التي كانت قبل الإمبراطور "أورليوس" مقصورة فقط على السكان الرومانيين لا سواهم. إن الشهرة التي يحظى بها القانون الروماني القديم في وقتنا المعاصر خصوصا في المنظومة القانونية الأمريكية (الكونجرس) وفي برلمانات الإتحاد الأوروبي مردّها أساسا إلى تلك النزعة الإنسانية العالمية، نحو الحرية والعيش بسلام وبضمان لحقوقهم الرّئيسية، وإن لم تتحقق تلك المبادئ الرواقية في وقتنا المعاصر.

سنتعرض إلى نموذج من نماذج الأخلاقيات الكونية لديهم، وهو السعادة السياسية كمفهوم كثُر الكلام عنه في الفلسفة الأخلاقية. إننا نجده، كما قلنا في العنصرين السابقين محصورا في إعمال العقل من أجل كبت الانفعالات العاطفية، وإخضاع النزوات غير الأخلاقية لسلطة المنطق العقلي الخاضع هو بدوره لسلطة الطبيعة وقوانينها، فالإنسان الذي ينشد الحياة السعيدة من الناحية السياسية مع الآخرين من البشر يجب عليه أن يندمج كليا مع الطبيعة الإنسانية الكونية، لا الجماعة العنصرية "المحصورة في عدد معين من الأفراد تحكمهم قوانين وقواعد وضعية بهم فقط. فهم يرون أن الأخلاق العالمية الخاضعة لقانون الطبيعة هي وحدها الجديرة- دون السياسات الوضعية - بتنظيم العالم، فيما أسموه بالأخوة الإنسانية"[1]. فمهما بلغ الإنسان من استقلالية عن العالم الذي يحيط به واستطاع الاستغناء عن كل شيء مكتفيا بنفس عاقلة، يدرك من خلالها أنه جزء من الكون،

---

1 ينظر: سعاد خليل، الفلسفة الرواقية Il stocismo، من موقع http://alkbria.maktoobblog.com مارس 2010 الساعة. 08:39

وأنه مضطر بسببها إلى العمل مع الجميع، ومدرك، كذلك، أن الكائنات العاقلة لا تختلف عنه نوعا ما، ولا تَقلّ عنه فيما له من حقوق وأنه يخضع مع جميع أفراد الكون إلى نفس القانون العقلي الذي يخضع له هو، ويدرك أيضا أن الطبيعة إنما أرادت بهؤلاء جميعا أن يعيشوا معا في مجتمع واحد، يعمل الواحد من أجل الآخر. فقد جُبلت في الإنسان غريزة الاجتماع الكوني، الذي بدوره، لابد لنشأته وقيامته توفّر شرطين كونيين أساسيين[1]:

1- **العدالة**: وهي تلك المساواة أفراد سواءً من ناحية الحقوق أم من ناحية الواجبات، فلا وجود لفرد ذي امتيازات خاصة به عن الفرد الآخر.

2- **الحب**: وهو تلك العاطفة الفاضلة والنبيلة المؤسسة وفق علاقة تفاهم وتصالح روحي وعدالة بين الشخوص والأفراد، فلا الأفراد فالحب بين أفراد الجماعة يعني التفكير بمصلحة "الآخر"، حين التفكير بمصلحة "الأنا"[2]. فالصلة التي تتحكم في علاقات الأفراد فيما بينهم لا يجب أن تُحصر وتُقتصر على أبناء الوطن الواحد، فالعالم كله أمة واحدة، فلا فرق ظاهر ولا باطن بين رجل ورجل ولا بين امرأة وامرأة، وفي هذه النقطة بالذات، يظهر تأثّر زينون بالمدرسة الكلبية التي أُنسب إليها في مرحلة شبابه، هذه المدرسة التي ظلّت تؤكد على فكرة المساواة بين البشر. يقول مارك أوريل Marc-Aurèle: ينعم كل كائن برضى النفس متى كان ميله إلى خير المجتمع لا غير، وسعيه إلى الأشياء التي يمكن امتلاكها لا غير... ورضاه بنصيبه من الطبيعة الكلية لا غير"[3]، ولعل هذه الجملة الأخيرة تُظهر فكرة غابت عنا، وهي الاقتناع بما يملك الإنسان من نصيب.

---

1 ينظر: - جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، من 112، ص 130.

2 ينظر ينظر: سعاد خليل، الفلسفة الرواقية Il stocismo، من موقع http://alkbria.maktoobblog.com مارس 2010.

كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من "ماركس هوركها" يمر إلى "أكسل هونيث" ط1، الدار العربية للناشرين، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، الرباط، 2010، ص 131

3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 83.

ضمن فكرة الأخلاق الاجتماعية الكونية التي كثر الترويج لها لدى طلاب زينون يؤكد "أورليوس" أهمية هاته الفكرة بطريقة مختلفة، وبتشبيه آخر، يختلف قليلا عن سابقه، في قوله: "هل تطالب العين تعويضا على قيامتها بوظيفة رؤية الأشياء؟ أم هل تطالب القدم بنفع على مشيتها؟ ذلك لا يحصل على أي منهما، لأنهما وُجدتا لتلكما الغايتين، فوجودهما أن يفعلا ذلك، كذلك الإنسان عندما يعامل الناس بالحسنى ويعمل للمصلحة العامة يكون محققا وجوده وذاته"[1]. إن هذه النظرة تشبه إلى حد ما النزعة الفلسفية الماركسية، التي تقصر وجود الفرد على ارتباطه بالجماعة. فالمجتمع عند الرواقيين هو عبارة عن نظام موجود قبل الأفراد معزولين عن بعض، فهو ليس كيانا أو فضاءً، صنعته إرادة فرد من الأفراد، وإنّما يشترك الجميع في صنعه ويسيّره وفق منظومة أخلاقية معينة. لهذا نجد أن الفلسفة الرواقية مع تأثيرها في كثير من الفلسفات المعاصرة، إلا أنّها تختلف مع البعض الآخر في قضية الأسبقية بين الفرد والمجتمع.

تعقيب نقدي:

على الرغم مما قدمته هذه المدرسة في مجال الأخلاقيات من مفاهيم ومبادئ مهمة للغاية، إلا أنّها لم تسلم من النقود عبر كل العصور الفكرية التي مرت بها هذه الفلسفة، ولعل أهم ما يبرز لنا من مآخذ في هذه المدرسة، من ناحية فكرها الأخلاقي يمكن حصره، في[2]:

1- ذلك التلاحم الكبير في نصوصها بين مفهومي الألوهية (اللغوس) والعبودية، إلى درجة الخلط بينهما في عدّة مضامين ورؤى.

2- فكرهم بخصوص أن الكون إلهي بأكمله، وأنه وليد نفخة إلهية ربانية، إذن، حسب وجهة نظرهم إن كل فرد يحمل سمات الألوهية المطلقة. ولكنهم من ناحية أخرى يتحدثون عن أهمية العبادات المفروضة على البشر، لكي ترسخ قيم الفرد الحكيم ذي الفضائل المطلقة والكلية. ولكن إذا كان الله عزّ وجل يقترب، بل يوجد في الإنسان، كما يدّعون، فكيف ينصّون على العبادات،

1 Aurélies Marcus, Meditation, p. 42.

2 مصطفى لبيب عبد الغني، ص ص 40-45.

ويؤكدون على وظيفتها في تحقيق الفضائل أيعبد الإنسان ذاته؟

3- تللك النـــزعة القانونية النسقية التي تزعم ثبات الفضائل، فلا تأخذ بالغايات ولا بالوسائل المحققة لها، كما لا تستند إلى منطق الوسطية. فالعالم حســبها منتظم في أنساق تؤدي إلى طريقين لا ثالث لهما هما: طريق الفضيلة، وطريق الرذيلة. هذا إضافة إلى أنهما على الرغم من استنادها إلى سلطة النظام، إلا أنها لم تستطع تعريفنا بالوسائل والإجراءات التي تعرفنا على التمييز الدقيق بين ما هو شر وما هو خير. لأنها أساسا لم تقدم مبادئ اشتغال العقل بشكل دقيق، إضافة إلى ذلك التعصب إلى سلطة النسق والنظام وإقصاء الذات كليا. يقول هنري برجسون في أهمية الذات: "النظام في هذا العالم نظام تقريبـــي والناس هم الذين يحصلونه تحصيلا اصطناعيا، بينما هو في ذلك العالم نام كامـــل"[1]، وفي نفس الاتجاه تقريبا يقدم أحمد لطفي السيد نقدا لاذعا للرواقيين في قوله: "مصيبة الرواقية إنّما هي في أنها لم تضع الإنسان البتة في موضعه الحقيقـــي... ولكن إنسان الرواقية في الحقيقة هو أكبر من الله الذي يتوجه إليـــه ويـــدعوه أحيانا بلغة كلينت الجميلة"[2].

4- التقوقع في مسألة الشهوات والعواطف إلى درجة إقصائها وإلغائها، وهذا مـــا لا يتلاءم إطلاقا مع الطبيعة الكلية للإنسان، فهو عقل وشهوة. لـــذلك قـــام أصحاب الجيل الثاني من هذه المدرسة بتعديل بعض القوانين المجحفة في حـــق الإنسان، فمالوا إلى قضية النسبية بعدما كانوا مقصييها بشكل كلي. فرأوا أن الحكيم لا يمكن أن يبيد جميع شهواته الحسية، فذلك مستحيل، لكنهم أجازوا الإنقاص منها وتغليب سلطة العقل عليها. كما أضافوا في مرحلة متقدمـــة، نتيجة النقود التي تعرضت لها ثنائية (فضيلة-رذيلة) أضافوا ثلاث صفات هي: ما يفضل، وما يستحب، وما يهمل فلا يهم. وقد قاموا أيضا بتعديل صفات الإنسان فلم يقصروها في صنفي الحكيم والمغفل، فقد رأوا أن أبطال العـــالم ورجال التاريخ والساسة ينطبق عليهم ما ذكروه عن المغفلين، لأنهم ليســـوا

---

1 المرجع نفسه، ص 18.

2 أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة، أحمد لطفي السيد، دار الكتـــاب المصرية بالقاهرة، 1964، ص 101.

حكماء على الإطلاق، فهم كثيرا ما ينغمسون في الرذائل، بل حتى الرواقيين لا يخلون ممن يرتكب الأخطاء أحيانا[1].

5- وصفهم للخيرات المادية التي فوق الأرض بالزيف، يتنافى كليا، وطبيعة العقل البشري الذي يحي مع مجموعة عوامل ليشكل معها نظاما، فمن البديهي أن يتأقلم معها ويكيّفها مع سلطة "اللغوس".

6- إن فكرة الاجتماعية تتناقض مع فكرة الاعتزال والترفع عن الماديات الزائلة، فالفرد بالضرورة الاجتماعية سيقيم اعتبارا، ولو صغير للأشياء الحسية في تعاملاته الاجتماعية فشتان بين الكائن الحي الذي يخضع لقوانين ضرورية وبين مجتمع مؤلف من إرادات حرّة"[2].

7- إن البعد الكوني في الفلسفة الأخلاقية قد يعكس بعدا برغماتيا من الناحية السياسية حول أطماع الاستغلال خصوصا أن الإمبراطورية الرومانية في ذلك العصر كانت تعمل على التوسع الجغرافي بحثا عن الثروات والعبيد.

خلاصة

على الرغم من كل الانتقادات الموجهة إلى الأخلاقيات الرواقية من تزمت وتقوقع حوب العقل البشري وقتل لجميع الغرائز، وذلك الخلط الذي أحدثوه في كثير من الأحيان بين الذات البشرية والله إلا أن فلسفتهم تبقى من أهم الفلسفات الانسانية الرائدة، والتي ساهمت بتطوير الفلسفة المعاصرة في جميع الجوانب وبالخصوص في الأخلاقيات، ولعل فكرة الكونية أحسن دليل على ذللك التأثر بتلك الفلسفة، فنحن لا نعد عن الصواب إذا اعتبرنا الفلسفة الرواقية ذات تأثير على الفلسفات اللاحقة جميعها ينضاف إلى تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو، وأهميتها التاريخية، باعتبارها وسيطا لنقل أنضج الأفكار الفلسفية اليونانية"[3].

---

1 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، ص 51.

2 هنري برجسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة، سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ص 13.

3 مصطفى لبيب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرّواقيين، ص 19.

قد يبدو أنه من المثير للتعجب والاستغراب الإشارة إلى المنطق الأخلاقي الرواقي وإلى تأثيراته على الفلسفات المعاصرة في ظل السيطرة التامة للمنطق الأرسطي في جميع الفلسفات الحديثة والمعاصرة تقريبا، ومرد هذا التعجب إلى أن المنطق الرواقي في الأخلاق لم يلق الاهتمام الذي لقاه منطق أرسطو، وهذا على الأرجح هو سبب تفوق المنطق الأرسطي في مجالات عديدة، ليس فقط في مجال فلسفة الأخلاق، على المنطق الرواقي، فالإشكالية، في اعتقادي، هنا، ليست نصية بصفة تامة، وإنما هي مشكلة تاريخية بدرجة أكبر، فمعظم الفلاسفة المعاصرين والمفكرين آثروا العودة إلى نصوص أرسطو لوضوحها وتوفرها. ولو أنه تمت دراسة نصوص الفكر الرواقي لساد أكثر من المنطق الأرسطي.

لم يكن تأثير الرواقيين مقتصرا على الجانب الفلسفي فحسب، وإنما تجاوزه في فكرة النظام والنسقية إلى الجانب العلمي، وهذا جلي عند كل من "دفيد هيوم" و"جون استولت مل" خصوصا في تصورهم التجريبي للحوادث في الكون[1].

---

1 - المرجع نفسه، ص 123.

الفكر الفلسفي الأخلاقي
عند المدارس اليونانية المتأخرة

جميل خليل نعمة المعلة

العراق

بعد مرحلة الإبداعات الفلسفية اليونانية، بدأت مرحلة تُعرف بالمرحلة الهلنستية (Hellenistique) في هذه العصور المتأخرة أصبحت الثقافة اليونانية جزءاً هاماً من الفكر الذي انتشر على صعيد واسع وتشاركت فيه كل شعوب المتوسط، وتزاوجت في تلك المرحلة الحضارة اليونانية مع الفكر الروحاني الشرقي، وفي ظل هذا الواقع الجديد حل القول بأن الإنسان مواطن عالمي، مكان القول السابق بأن الإنسان حيوان اجتماعي، وأصبح لهذا الإنسان (الكائن العالمي) الحق في التجوال من حيث المبدأ أينما شاء وفي إقامة العلاقات مع أي فرد كان ومع أية جماعة كانت: فالعلاقات بين البشر أجمعين لم تعد تحددها شروط القوانين الخاصة بكل جماعة أو دولة بل أصبحت فكرة القوانين الطبيعية هي المسيطرة بحسب المفاهيم الجديدة، أي أن الإنسان لم يعد أسير القوانين الوضعية التي تحدد شروط العلاقات بين البشر، بل أصبحت القواعد القانونية الطبيعية هي الإطار المحدد للعلاقات الإنسانية وذلك على الأقل من الناحية النظرية، وقد أدت هذه الظروف وهذه الأفكار إلى إلغاء التمايز بين الشعوب، وأجبرت اليونان على إلغاء فكرة التمايز بينهم وبين الشعوب الأخرى. فالقانون الطبيعي لا يجيز تمييز إنسان عن أي إنسان آخر لأن جميع البشر متساوون في إنسانيتهم لكونهم ينتمون إلى الطبيعة البشرية الواحدة، وبالتالي فان القانون الطبيعي يرفض التمييز بين البشر إذ يأبى مثلاً التمييز بين أحرار وعبيد أو بين أعاجم وبرابرة، فالجميع أخوة متساوون في طبيعتهم البشرية.

لقد أولت الفلسفة اليونانية المتأخرة عناية استثنائية بالأخلاق والدين. وتحولت من البحث في الحقيقة الكونية إلى البحث في الإنسان للبحث عن الحقيقة

من اجل الحقيقة كأداة لتحقيق أغراض أخلاقية عملية. ولعل ذلك التحول الفلسفي جاء تعبيراً عن أوضاع الإنسان الذي وجد نفسه مضطراً إلى البحث عن وسيلة ليتكئ عليها في تجنب شرور الحياة وويلاتها في مرحلة تاريخية عصفت بها الفوضى وعمّ الاضطراب والقلق. أن هذا الإنسان وجد عزاءه بل خلاصه في الفلسفة.

لقد قام هذا البحث على مقدمة وتمهيد عام حول الفكر الفلسفي الأخلاقي بعد أرسطو وثلاثة مباحث، آذ جاء المبحث الأول حول الفكر الأخلاقي عند المدارس السقراطية، والمبحث الثاني خصص لدراسة الفكر الأخلاقي بين الرواقية والأبيقورية، والمبحث الثالث تم فيه دراسة مرجعيات الفكر الأخلاقي عند أفلوطين.

أولاً- جغرافيا فلسفية لأخلاق ما بعد أرسطو:

لم يكن من المنتظر أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعد أرسطو بكشف جديد لا في الفلسفة اليونانية العلمية ولا فلسفة الوجود ولا نظرية المعرفة إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة اليونانية الأول ونعني بها مسألة الأخلاق، ويفهم عن الأخلاق هنا الأخلاق الفردية أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد فمثل هذه الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتنشد الخلاص لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية وبين الفكر والحياة الذاتية.

إن هذا التفسير هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي لأن الشعور بالشخصية -ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة لا يكون واضحاً إلاّ في دور المدينة فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلاّ في الدور الأخير.

إن الحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضا فبعد موقعة كيرونيا سنة (338 ق. م) فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية وارتفعت بذلك لحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين الأجانب ثم جاءت فتوح لاسكندر لتفتح أبواب الثقافة اليونانية للمشرق وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية

لليونانيين فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد[1]، هو ما يسمى باسم (الهيلنستيه) وبهذا التمازج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه أشبنجر: (التشكل الكاذب) فقد تقابلت هنا حضارات أو بالأحرى حضارتان بل تقابلت هنا حضارة واحدة قد بلغت أوجها مع حضارة أخرى أو ثقافة قد أنحلت منذ زمن طويل و لم تبق فيها إلاّ حياة ضئيلة وحينئذ استطاعت الثقافة في بادئ الأمر أن تفرض نفسها فبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية وبعد أن فتح الأسكندر بلاد الشرق مثل محنة شديدة للروح اليونانية إذ فسح المجال إلى العرفان الصوفي والخوارق التي كانت موجودة في الثقافة الشرقية أن تدخل إلى الثقافة اليونانية أو كان نتيجة إلى هذا التغيير السياسي أن تحولت النظرة من الموجود ومن الفكر إلى السلوك والعمل والمقصود بالسلوك هنا المعنى الضيق للكلمة أي سلوك الفرد بإزاء نفسه: (بمعنى انعكاس الفرد على ذاته) ومحاولة إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه لأنه عندما فقد حريته في العالم الخارجي[2]. فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الذاتي ولما كان قد فقد استقلاله السياسي فقد أنصرف عن السياسة انصرافا تامــاً وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق فلم تعد السياسة من واجبات المواطن ومن حقوقه وإنما أصبحت بمجموعة القواعد التي يصل الإنسان بأتباعها إلى السعادة الفردية والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية و لم يعد من الممكن، أن يعني بالسياسة بمعناها الحقيقي أي بمعناها الدقيق، إذ لا يمكن أن يشتغل بها إلاّ من عرف الحرية وأستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً فمن هذا نرى أن الاتجاه في التفكير قد أنصرف من النظر إلى العمل أولاً، ثم أن هذا العمل قد أمتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل ثانياً. وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو من رواقية

---

1 بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ط3، مكتبة لنهضة المصرية، القاهرة، 1959م، ص 3-4.

2 رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة، زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية، القاهرة، 1960، ص 302.

وأبيقورية وشكية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العادي من العمل إلى الأخلاق العملية والسلوك[1].

إن هذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقورية والشكاك فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة والشكاك كانوا أولى الناس بـألاّ يعنـوا بشيء من هذا نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ويقولـون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع فكانوا تبعاً لهـذا لا يقيمـون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح. أما الأبيقوريون فلم يعنوا بشيء مـن الطبيعيـات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق فما كان ذلك إلاّ مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية وأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عندهم دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية حتى أن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضـيلة الأخلاقية.

إننا نرى كذلك أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات قد جعلوا مركـز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق والخاصية الثانيـة - وهـي انطبـاع الأخلاق بطابع جديد نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسـطو من قبل وإنما كانت أخلاقاً سلبية كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينـة على صورة (الاتركسيا) عند الأبيقوريين وعلى صورة الخلو من الانفعال (الأياتيا) عند الرواقيين ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه واعتكافه وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر وتمتاز ثانياً بأنها تنشد الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل التأثرات الوجدانية، كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية أقرب ما تكـون إلى الصـوفية الأخلاقية وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيـارات الثلاثـة جميعاً[2].

وهذا ناتج عن فقدان اليونانيين استقلالهم السياسي، أما فيما يتصـل بعبـور الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية فأنا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في

---

1 إميل برهييه، تاريخ الفلسفة دار الطليعة، ط1، بيروت، 1982، ص 36.

2 بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 8.

التفكير الفلسفي فقد أمتاز هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين وليس المقصود بالـــدين هنا كما يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية أنما الدين هنـــا هـــو الأخـــلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص وفكـــرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فقد تأثيره في المجتمع اليوناني. فلم يعـــد واحـــدٌ مـــن الفلاسفة يؤمن بالعقائد القديمة أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى والذي يضع فيه الإنسان كل آماله وإنما أصبح هؤلاء تبعاً لنظريتـــهم الأخلاقيـــة ينظـــرون إلى الله سبحانه وسيلة أو وصفاً محققاً للخلاص الأخلاقي أعني أن الدين قد طبـــع بطـــابع أخلاقي صرف وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجسد الأفكـــار الشـــرقية المتصـــلة بالمتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الديني[1].

1- الفكر الأخلاقي عند المدارس السقراطية:

على الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثراً في مجرى الفلسفة من نظرية الأخلاق، إلاّ أن الوضع قد انعكس في أعين معظم تلاميذ سقراط لأنهـــم - وإن خالفوا أستاذهم - بهرهم حياته الأخلاقية واستولت علـــى إعجـــابهم حـــتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى، فتابعوا خطاه بعد مماته. وحـــاولوا جهـــدهم أن ينسجوا حياهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم وهو أن الفضيلة هي غاية الحياة.

جمع إتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكـــون الفضـــيلة غرضاً لحياقم، كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم، ولكنهم التمسوا إلى تلك الغايـــة وسائل شتى ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، إذ لم يترك لهم سقراط تعريفـــاً واضحاً لها يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه، وكل ما قاله في هـــذا الصـــدد: ((أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم، وان تقوم على أساسه، فيشترط لكي تكـــون فاضلاً أن تكون عالماً بتعريفها)) أما ما هو هذا التعريف فذلك ما لم يتعـــرض لـــه سقراط قد يقال إنه عرفها: ((بأنها العلم)) وهذا صحيح، ولكن أي علم قصد إليه

---

1 ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة (ج1)، ترجمة فتح الله محمد، ط3، بيروت 1979م، ص 167.

سقراط، أهو علم الفلك أو علوم الطبيعة أو الرياضة؟ كلا إنما هو علم الأخلاق أو بعبارة أخرى علم الفضيلة، فكأنما هو يدور في حلقه مفرغة تبدأ من حيث تنتهي، لأنك إذا قلت: إن الفضيلة هي علم الفضيلة لم توضح منها شيئاً.

على الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثراً في مجرى الفلسفة من النظرية الأخلاقية، إلاّ أن الوضع قد انعكس في أعين معظم تلاميذ سقراط؛ لأنهم بهرتهم حياته الأخلاقية واستولت على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى فتابعوا خطاه بعد مماته. وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم وهو أن أجمع إتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكون الفضيلة غرضاً لحياتهم، كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، إذ لم يترك لهم سقراط تعريفاً واضحاً لها يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه، وكل ما قاله في هذا الصدد: "أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم، وأن تقوم مقدمة غاية الحياة".

لم يترك سقراط إذن تعريفاً واضحاً للفضيلة، فكان تعريفها موضع الخلاف بين إتباعه، وانقسموا في تفسيرها شيعاً ثلاث كل منها تذهب مذهباً يلاءم وجهة نظرها وكل منها تجد من سلوك سقراط مبرر لسلوكها، وهذه المدارس الثلاث هي: الكلبيون والقورينائيون، والميغاريون[1].

2- فلسفة الأخلاق عند المدرسة الكلبية:

لقد عرض "انتيستين" مذهباً أخلاقياً فيه طابع الأصالة، الذي لفت نظره في شخص أستاذه سقراط تلك الشخصية القوية التي آثرت الحق على كل شيء وسلطانه على نفسه وقوته ضد الألم، وتحرره تجاه الأوضاع الاجتماعية، وزهده في الحياة المادية لا يبالي بالنعم الظاهرية المادية، والّذي إزدرى الحياة المادية فنبذها نبذ النواة ولم يزغ بصره ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب. أفلا يكون هذا الاستقلال الذي يحصل عليه بتدريب شاق أفضل الخيرات؟

لما كان العلم عند سقراط هو "معرفة الفضيلة" فلم يتردد "انتيستين" في اعتبار الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها، والفضيلة عند الكلبيين واحدة

---

1 ينظر: بدوي، مصدر سابق، ص 153.

كما قال سقراط. وفسروا ذلك: بأنها لا تتجزأ. فأما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية، أو لا يكون، كالخط أما أن يكون مستقيماً أو ليس مستقيماً، ولا وسط بين الطرفين، فأن كان ذا فضيلة كان عالماً كل العلم حكيماً كل الحكمة سعيداً كل السعادة كاملاً أتم الكمال، لأن الفضيلة هي كل شيء، وإن لم يكن كان غبياً شقياً جاهلاً.

ليست العبودية بأسوأ من الحرية، إذا كان العبد الرقيق، يعيش عيشة الفضيلة لأنه عندئذ يكون حراً في نفسه، ولو كان مملوكاً في ظاهره[1]، فالحكيم يكتفي بنفسه إنه في غنى عن الغير حتى عن الأسرة والأولاد والوطن، وهذا يقلل من حاجاته الحد الأقصى، فيكفيه معطف متواضع، وقليل من الخبز والماء، وهو لا بيت له، ولا يثقل كاهله بأي متاع يفيض عن الحاجة، ولكي يكون حراً تمام الحرية فلا مهنة له، وهوي هب أمواله ويكتفي بطلب كسرة خبز عند الجوع.

لقد كان الكلبيون يكونون نوعاً من الجماعة المتماسكة لممارسة هذهِ النظرة إلى الحياة وإذاعتها، واستمرت كدائرة داخلية للغايات القصوى[2]، حتى إننا نجد رواقياً مثل ((يبيكسيتوس)) يشير إلى طريقة الكلبيين في الحياة كوسيلة للكمال أكثر زهداً من التي يتخذها الرواقي[3]، وقد أجاز الكلبيون الانتحار على شرط ألا يكون فراراً مما في الحياة من ألم وبؤس، بل لكي يقيم به المنتحر دليلاً على أن الحياة ليست شيئاً يدعو إلى التشبث بها.

ولعل "ديوجنيس" (412-323ق. م) قد جسد هذا المعنى عندما كان يحمل مصباحاً يفتش به في وضح النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده، فقد قال: "إن إنسان أفلاطون الذي هو كامل العدالة، أو إنسان أرسطو الذي هو كامل السعادة، إنسان يندر وجوده، هذا إذا كان له وجود"، وكان ديوجينس - شأنه في ذلك شأن افلاطون وأرسطو - واحداً ممن تخرجوا في مدرسة سقراط الفلسفية، فقد كان تلميذاً للفيلسوف "إنتستانس" الذي كان تلميذاً لسقراط وعلى النقيض من

---

1 لغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: محمود يوسف موسى، تاريخ الاخلاق، ص 115، وايضاً ينظر: الفلسفة الخلقية، ص 49، وكذلك ينظر: الفلسفة اليونانية اصولها وتطوراتها، ص 114، وقصة الفلسفة اليونانية، ص 139.

2 ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 258.

3 ينظر، كولب، ازفلد: المدخل الى الفلسفة، ص 348.

أفلاطون وأرسطو نجد أن "انتستانس" و"ديوجينس" كانا ساخرين بالعالم أي فيلسوفين (كلبيين)، إذ كانا ((ينبحان)) على العالم (يسخران منه) لأنه يضم تسعة وتسعين وغداً مقابل كل إنسان واحد مهذب، وكان ديوجينس يعيش في عصر خال من الأوهام والخيال خلّفه قرن من الزمان ظلت طواله تستعر نيران الحروب[1]، وكان يرى أنه ليس هناك مسوغ معقول لوجود وظيفته الأساسية هي السلب وهدفه النهائي هو الموت. و لم يكن يحترم الغزاة ولا فتوحاتهم، ويحكى أن الأسكندر الأكبر قدم يوماً لزيارة الفيلسوف الذي كان قد اتخذ مكاناً يؤويه. فسأله ديوجينس قائلاً: "ما هي أعظم أمنياتك في الوقت الحاضر؟"، فأجاب الأسكندر بقوله: "إخضاع بلاد اليونان"، (ثمّ ماذا؟) (إخضاع آسيا) (ثمّ ماذا؟) (إخضاع العالم) (ثمّ ماذا؟) (أهدأ واستريح وامتع نفسي) (ولِمَ، إذن، لا تهدأ وتستريح وتمتع نفسك الآن؟)، ويروى أن الاسكندر شكر ديوجينس على نصيحته ثمّ سأله: (هل من عون أقدمه لك؟) فأجاب الفيلسوف: (نعم، يمكنك أن ترحل، فإن ظلك يحجب عني دفء الشمس. كما أنني مثلك راغب في الإسترخاء، ومتعة النفس)، فاستغرق الملك في الضحك واستطرد قائلاً: ((لو لم أكن الأسكندر لفضلت أن أكون ديوجينس، لا أي رجل آخر)، فردّ الفيلسوف الساخر قائلاً: ((ولو لم أكن ديوجينس لفضلت أن أكون أي رجل آخر سوى الاسكندر).

لم يكن ديوجينس يهاب أحداً، أو يخشى شيئاً، فلم يكن له ما يفقده سوى حياته وهو يقول: "قد ضاعت حياتي منذ اليوم الذي ولدتُ فيه؛ فالمسألة عندي سيان، سواء استوفيت أجلي الآن أم فيما بعد"[2].

كان همّ ديوجينس تمهيد السبيل للأخذ بفكرة البحث عن القيم لحقيقة، أي فهم أفضل تعريف بين قيمة الشيء الحقيقية وما يتكلفه من ثمن، فكان يود أن يرى السعادة ولكن من غير أن يكون ثمنها البغي والعدوان، يرغب في العدالة من غير أن ندفع للحصول عليها ضريبة الانتقام والثأر، ويرغب في القناعة التي لا تقاس بتكديس الفضة أو الذهب، وإنما بامتلاك عقل رصين. وكان يهدف إلى ((سك الأفكار من جديد)) كما جاء على لسانه: أن ارفضوا العملة الزائفة وقدموا العملة

1 ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 258.
2 توماس: هنري، اعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص 372.

الصحيحة. سكوا أفكاركم وأفعالكم من المعدن الممتاز الذي تصنع منه الشخصية الأفضل.

وكان ديوجينس حساساً من ناحية العملة الزائفة، فقد سجن أبوه، وكان صاحب مصرف، لضربه عملة مصنوعة من معدن رخيص. كما أن ديوجينس نفسه نفى في شبابه خارج مسقط رأسه مدينة سينوبي على البحر الأسود لاشتباههم فيه كشريك في الجريمة. ومن المحتمل أن هذا الاشتباه لم يكن له أساس من الصحة؛ إذْ المعروف عن ديوجينس أنه كان يحتقر النقود وما يشتري بالنقود من أدوات الترف إيما احتقار. و لم يأسف على مغادرته موطنه الأصلي حتى إنه عندما أصدر القضاة حكمهم عليه بالرحيل عن سينوبي كان رده ساخراً بقوله: (وأنا بدوري أحكم عليكم بالبقاء في سينوبي).

واتجه إلى أثينا، وهناك تقدم طالباً الالتحاق بمدرسة انتستانس الفلسفية. وكانت طريقة طلبه مثيرة للعواطف. فبينما كان الأستاذ يحاضر طلبته إذا بهذا الشريد الأشعث، رث الثياب يدخل الحجرة وهو يدك الأرض بقدميه دكاً، ويصمم على أن يتخذ لنفسه مكاناً بين الطلبة. وعندئذ قوبل بصيحات الغضب والسخرية: "اخرج أيُّها الكلب الأجرب""! "غير مرخص للمتسولين بالدخول هنا"! "عد إلى الوحل، مكانك الطبيعي"[1]، ثمّ حاول أنتستانس في رقة، أن يخرج الدخيل: "أظن أنك لو عدت إلى بيتك وهندمت نفسك قليلاً"- فأجاب ديوجينس قائلاً: "لا بيت لي. وإني مصمم على البقاء هنا. وأنا على هذهِ الحال. يدعونني كلباً حسناً جداً، إني أتفق معهم، فقبضتي على الفلسفة كقبضة الكلب تماماً. ولن تلين قبضتي بل سأبقى متمسكاً بها"[2].

وعندئذ أخذ يضربه بعض الطلبة ممن يميلون إلى العنف بدرجة أشد. لكنه كان يصرخ فيهم قائلاً: "استمروا، اضربوني كما يحلو لكم. فلم تخلق بعد قبضة اليد الصلبة التي يمكن أن تبعدني عن الفلسفة"[3]، وهكذا سمحوا له بالبقاء و لم تمض مدة طويلة حتى تحول احتقارهم لديوجينس إلى درجة من الاحترام، فلم يكن في

---

1 مطرٍ: د. اميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 153.

2 ايضاً: ص 153.

3 ايضاً: ص 154.

استطاعتهم إلاّ أن يعجبوا بشاب رفض أن يسير في ركاب العرف والتقاليد، لأنه يجدّ في طلب الحق.

لقد كان كل من سقراط وانتستانس وديوجينس يشتركون في الكثير من الآراء؟ فثلاثتهم كانوا يؤمنون بالمذهب القائل: "إن معرفة النفس هي بداية المعرفة كلها"، ولكن انتستانس ترك سقراط وراءه وتقدم خطوة إلى الإمام. كما أن ديوجينس سبق أنتستانس بعده خطوات[1].

لقد قال سقراط: "اعرف نفسك" أما أنتستانس فقد صرح بقوله: "تقدم من معرفة النفس إلى السيطرة على النفس"، وبالرغم من أن أنتستانس كان بعيداً أرستقراطياً حتى وفاة سقراط، إلاّ أنه كرس نفسه بعدئذ لحياة بسيطة يظللها الخير والصلاح، فقد انتابته حالة من الضجر والاشمئزاز نتيجة لأحكام القضاة الظالمة. ونحن نجد أن سقراط باستسلامه لعقوبة الإعدام قد أعلن أنه يؤمن بقوانين أثينا التي سنها الإنسان، على حين كان أنتستانس يحاول أن يجدد إذا كانت قوانين أثينا التي هي من صنع الإنسان تتفق وقوانين الكون التي هي من صنع الإله، وأمكنه في النهاية أن يجد أنه في بعض الأحيان تتضارب هاتان المجموعتان من القوانين ولذلك قرر أن ينبذ عرف بلده الاجتماعي ويلجأ إلى الطبيعة مسترشداً بها. وفي عبارة أخرى، قرر أن يقيم مدينة أفلاطونية مثلى من إنشائه هي مملكته السماء على الأرض. وكانت الفلسفة اليونانية لأربعة قرون قبل ظهور المسيح تصر على رفض الثروة المادية وتقبُّل الحكمة الروحية فقام أنتستانس – شأنه في ذلك شأن فيثاغورس – يعلن أنه لا ينبغي أن تكون هناك ملكية خاصة من أي نوع، أنه كان يؤمن بشيوعية الملكية، ومشاركة النفوس في وحدة واحدة. كما كان من أنصار إلغاء الرق، وبألا يكون للسادة حياة مترفة وبألا يعاني الجوع عامة الشعب، وبألا تسنَّ القوانين في صالح الأقوياء على حساب الضعفاء[2].

إننا نلاحظ أن ديوجينس أكثر تطرفا من معلمه، فلم يعارض الملكية الخاصة فحسب وإنما رفض كل أنواع الملكية. وعاش على التسول، يدفع ثمن ما يحصل عليه من صدقات (أثمن العملات – ألا وهي الفلسفة). وسمى نفسه أخا الجنس البشري كله وكل الأشياء الحية كذلك. وهكذا صار مواطناً عالميا شريداً.

---

1 ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 121.

2 ينظر: إعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص 374.

وبتجريده نفسه من كل متاع فقد حصل على أعظم عطية -ألا وهي التحرر من الخوف من سرقة العالم، إذْ لم يكن لديه ما يستحق أن يسرق. وكــان يعتــبر نفسه كامل الحرية والاستقلال ولنستمع إليه يقول في هذا الصدد: (يأكل أرســطو عندما يشاء الملك أما ديوجينس فإنه يأكل عندما يشاء ديوجينس).

بالرغم من ذلك فقد كانت تمر بالفيلسوف الشريد أوقات يعضه فيها الجوع فإذا ما سأل بعضهم كسرة من الخبز ألقموه عدداً من الحجارة. وذات يــوم رأوه وهو يسأل أحد التماثيل إحساناً. وكان إذا ما رغب بعضهم في معرفــة الســبب الذي من أجله يسلك هذا السلوك الغريب يجيبهم بقوله: "إنني أتلقى دروســاً في كيف أطلبُ فأردُّ خائباً".

وحدث مرة في أثناء تجواله أن أسره بعض القراصنة. فلما عرضوه للبيع في سوق العبيد ابتدر المشترين الّذين وقع اختيارهم عليه بقوله: "أيُّها العبيد، تقدموا لشراء سيد" إذ كان سقراط دائماً على أهبة الاستعداد لتطبيق فلسفته وتلقينها سواء سواء، وهكــذا كان يتجول في عباءته الرثة، يقابل الكثير من الصدمات، ويلقى قــدراً ضــئيلاً مــن الاحترام، ولكنه يستمتع بالاطمئنان الناتج من فهم صادق لغرور الحياة، فلم يكن يقلق من شيء، فقد كان خاوي الوفاض لا يملك من طعام الدنيا شيئاً.

أما حاجاته الضرورية القليلة فكان يحملها في جعبة يعلقها على كتفه، وكان إذا ما قسا الجو يقرفص في بدنه، وإذا ما صحا الجو مدد جسمه في العراء، ملتحفاً بالسماء[1].

بالإضافة إلى ذلك كان دائم الأسفار مشياً على قدميه من مكان إلى مكــان ولكنه اتخذ من أثينا المركز الرئيسي لإقامته، وهنا كان يحاضر الناس في الشــوارع كما كان يفعل سقراط، وكانت دعاباته تقابل بالسخرية من الغالبية العظمى ومع ذلك فقد يحدث أن ينصرف عنه أحد المستمعين وقد ازداد علمه ورق قلبه. وذلك لأن ثياب ديوجينس الرثة ولسانه الساحر كانت تخفى وراءها قلــيلاً مــن أكثــر القلوب العامرة بالدفء والحماسة في العالم القديم. فكان دائماً يهــاجم الحماقــة بمرارة وذلك لأنه كان يرثي لحال الحمقى فكان يود من صميم قلبه أن يجدو جميعاً سعادة أعظم، باستمتاعهم بحكمة سامية.

1 الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 258.

ثمّ يتحدث "ديوجينس" عن نشوء السعادة كما يُصرح نتيجة لإشباع الرغبات. وكلما كانت الرغبات أبسط، كان إشباعها أسهل، وأضاف يقول: "أن أعظم لذة هي أن تحتقر كل لذة". ففي استطاعتك أن تريح العالم إذا أنت نبذت العالم. وما مصدر الشر كله إلاّ الرغبة في الحصول على أكثر مما ينبغي.

وقد صرح دويجينس بأن اقصر طريق إلى القناعة هو تجنب الرفاهية، لما سُئلَ أن يلخص سر حياته الصالحة أجاب قائلاً: "يمكنني أن ألخص هذا السر في ثلاث كلمات: الجَلَد بدون ثروة"[1].

وفي يوم انضم إلى جمع غفير من الناس كانوا في طريقهم إلى مباراة في العاب القوى فسأله أحدهم: "هل أنت أيضاً ذاهب متفرجاً؟" "لا إنني ذاهب متبارياً"، فتهكم الغريب متسائلاً: "وأي نوع من الألعاب تنوي أن تشترك فيه؟" فما كان من ديوجينس إلاّ أن أجاب بقوله: "العدو والمصارعة، فإنني أسرع عدّاء فراراً من اللذة، وأقوى مصارع للألم"[2].

ويعد ديوجينس من الّذين يحتقرون قيم الحياة الزائفة وقد مكنه هذا الاحتقار من أن يصبح "السيد الأوحد في عالم العبيد" وقال: إن الحرية ليست إلاّ ثمرة الاكتفاء الذاتي. وعندما سأله أحد الأصدقاء عن الوقت المناسب للزواج أجابه قائلاً: "إذا كنت حديث السن كان الزواج مبكراً أكثر مما ينبغي، وإذا كنت اكبر سناً كان الزواج متأخراً أكثر مما ينبغي"، ولما كان هو عزباً فقد كان دأبه الاعتراض على الزواج، بحجة أن عائل الأسرة عبد للثروة.

أما حديثه عن القناعة: هي أقصر طريق إلى الطمأنينة. أما عدم الرضا فهو الطريق الملتوي الذي لا نهاية له، إذْ يتراجع الهدف أمامك باستمرار قبل أن تصل إليه مباشرة. بينما أنت تقول: "لم يبق أمامي إلاّ متعرج واحد في الطريق ثمّ أصل إلى الهدف"

ويذكر "ايكتا توس": "وكما يليق بخدام الله كان ديوجينس دائم الاهتمام مشغول البال بالعالم"، وقد سلك في حياته طريقاً خاصاً جعل منه طبيباً يعالج

1 متي: كريم، الفلسفة اليونانية، ص 149.
2 ينظر: متي، الفلسفة اليونانية، ص 149

النفس. وبالرغم من أن طرق علاجه كانت مؤلمة في بعض الأحيان، إلاّ أنه كـان يقصد بها الشفاء دائماً، وكان يردد قوله: ((انظروا كيف حصلت أنا شخصياً على راحة البال وهدوء النفس. فاقبلوا دوائي، ومن المؤكد أن تحصلوا أنتم أيضاً علـى هذا الهدوء))[1].

3- نظرية القرنائيين في الأخلاق: وهي لا تخلو من عدد كبير من الصعوبات:

منها: استحالة تطبيق هذهِ النظرية في الحياة لأنه حين تحتسب قيمة لذة مـن اللذات ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار الآلام المترتبة على الاستمتاع بها والآلام الـتي نتحملها من أجل الحصول عليها فإن بعض اللذات مهما كانـت طبيعيـة أثنـاء الاستمتاع بها تافهة إذا قيست بالآلام التي تأتي نتيجتها، كما وقد يحتمل الإنسـان بعض الآلام لأنها وسيلة لتحقيق منفعة لذلك اضطر القرنائيون علـى مضـض إلى إتخاذ أخلاقيات كلية موضوعية لتقييم الأفعال الإنسانية.

إذا كان من الصعب مقارنة لذة بلذة أخرى فإنه من الصعب تفضيل لذة على أخرى ويستتبع هذا أن المرء لا يستطيع إذا كانت اللذة التي يطلبها تساوي الفنـاء الذي يتحمله في سبيل الحصول عليها ولذلك كان لابد من وجود شـيء يقـوم بتقويم الأفعال الإنسانية من حيث كونها خيراً أم شراً وهو فيما إعتقد "سـقراط" العقل الذي يعد العامل الأساسي في الفضيلة، والوسيلة الضرورية لتحقيق السـعادة على العموم تخلي القرنائيون عن نظرياتهم الأصلية وانتهوا إلى موقف لا يختلف عن الموقف الذي اتخذه النفعيون من أمثال "بنثام ومل"، وهو إن الخير كل مـا ينتفـع الإنسان به في ضوء ما يحكم به العقل.

وهكذا إذا كان الميغاريون أن الفضيلة تقوم في التفكير والكلبيون يرون أنهـا تقوم في الزهد فإن القرنائيين يعتقدون أن الفضيلة هي الاستمتاع باللـذات علـى اختلاف أنواعها ولا سيما الحسية منها قال "سقراط" أن الفضائل من عفة ورحمـة وإحساس تفيض عن المعرفة ومن هنا كانت الحكمة عنده "رأس مال الفضـائل"، وأتفقت جميع المدارس السقراطية على أن الحكمة خير ما يملك الإنسان وإن خـير صنوف الحكمة يقوم في معرفة الخير وعند هذا ينتهي إتفاق المدارس.

---

1 يوسف كرام، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 122.

لقد أشرنا إلى موقف مؤسس الكلبية والرواقية من مذهب سقراط وقلنا إنهما إتفقا مع ما أسلفنا من تقدير الحكمة على الاستخفاف بـالنظر العقلـي المجـرد والاهتمام بالتفكير الذي يقوّم الأخلاق.

ويقول "سقراط" إن الفضيلة هي الطريق إلى السعادة والسعادة هي "الباعـث على الفضيلة"، ومع هذا أوصى بالحرص على أداء الواجب لذاته وليست ما يترتب عليه من منافع إذْ يقول: ((إن الأمانة تجلب لصاحبها مغانم)) ومع هذا فـإن مـن واجب الإنسان أن يلتزم بالأمانة حتى ولو لم تفض به إلى منافع[1].

وإنه لا يوجد أي أساسٍ للأخلاقية خيرٌ من فكرة السعادة وهذا هو الجانـب الذي سار فيه ((أريستيبوس)) حتى نهايته مغمضاً عينيه عن كل إعتبار آخر فأوجب ألا يأتي الإنسان فعلاً إلاّ طمعاً في تحقيق لذة أو تفادياً للألم حتى إذا أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقائنا أو ضحينا بحياتنا في سبيل الاستجابة لتعاليم قادتنا.

ومن هنا بدا له أن الناس على اتفاق في أن اللذة هي الخير الأقصى وأن قمـة الفلسفة تقوم على أنها تهدي أصحابها إلى اختيار أحسن اللذات وعلى الإنسـان أن يستمتع باللذات وأن يأذن لها باستعباده ولما كان الشائع بين دعاة المنفعة قديماً بـل حتى حديثاً هو التوحيد بين المنفعة واللذة والسعادة فقد استند إلى القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هي المنفعة وجاهر بالدعوة إلى أن اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان و لم يكن هذا غريباً على مفكر مثل عقلية (بروتاغوراس) وأقرانه من السوفسطائين وهؤلاء كما عرفنا قد أنكروا موضوعية الحقيقة، وجعلوا كل فرد قـانون نفسـه وردوا القيم إلى الإنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته وقالوا باللذة غاية للحياة، وتفاعلت هذه الأفكار في عقل ارستيبوس مع مـا فهم مما تلقاه من تعاليم أستاذه عن السعادة وعندئذ انتهى إلى إقامة الأخلاق علـى وجود اللذة وجاهر بأن اللذة هي الخير الأقصى وهي غاية الحياة ومعيـار القـيم ومقياس الأحكام الخلقية وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن نسـتحي مـن إروائها أو نتردد في إرضائها وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها وجب احتقار العرف والإستخفاف بالأوضاع الإجتماعية المألوفة بل زاد فتصـور اللذة حسية عاجلة وأصبح المثل الأعلى عنده قائماً في إرواء ضـمءٍ حاضـراً دون

1 ينظر: الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص 73.

الأسف على ما فات ولا القلق توقعاً لما هو آت، وهذا يقتضي الحرص على إشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها مخافة أن يترتب على هذا قلق يشوش صفاء الشعور بها بل زاد فطبق مثله الأعلى في حياته وكانت صديقته المستهترة (لاييس) رمزاً للشهوة التي كانت عنده موضع تقدير وإكبار وهكذا أنكر القورينائية لذات العقل والروح واقتصروا على القول بأن اللذة الحسية العاجلة خير اقصى وما عاق إروائها شر محض[1].

ولكن نظرتهم إلى الحكيم قد خففت من حدة مذهبهم إذ قالوا إن الإغراق في طلب اللذة يفضي بصاحبه إلى الألم ويجلب له المحن والحكيم هو الذي يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها ومن ثم يضبط رغباته ويسيطر على شهواته ويؤثر إشباع بعضها وإرجاء بعضها الآخر وفاقاً لما يتوقعه من نتائج وآثار وبهذا يظل سيد نفسه من هنا صرح ارستيبوس بأنه يملك اللذة ولا يخضع لاستعبادها إلا بإرادته.

وفي أواخر عهدهم وضح العدول عن البهيمية التي استغرقت الكثير منهم فأعلن بعضهم يأسه من المتع الإيجابية والتمسوا اللذة في مجرد تفادي الألم ولا يتيسر هذا إلا بكبح الشهوة والكف عن إرواء اللذة ومتى تحقق هذا افتقدت الحياة بهجتها، وجاز الخلاص منها بالإنتحار إلى هذا انتهى (هيجسياس) الذي سمى بالناصح بالموت وتابعه في دعوته الكثيرون حتى فشا الإنتحار فخشي الملك بطليموس استفحال هذه الدعوة فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته بل ظهر من هؤلاء القورينائية أمثال (انيسربس) ممن قالوا أن الحكيم من يضحي بنفسه في سبيل أصدقائه وأفراد أسرته فتجاوز بهذا لذات الحس إلى لذات العقل وهكذا تطور مذهب اللذة على يد أتباعه حتى انتهى إلى العزوف عن اللذة - أي العزوف من اللذات الحسية إلى اللذات العقلية[2].

4- فلسفة الأخلاق عند الميغاريين:

جمع إقليدس بين الوجود البارميندي والخير السقراطي فالوجود واحد والخير واحد ومن ثمّ فالوجود والخير متساويان فالوجود خير والخير وجود أما ما ليس

1 ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 61.

2 ينظر: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ص 115.

خيراً فلا وجود له، ويطلق الخير على أسماء كثيرة فيقال لــه (الآلــة- الغايــة - الحكمة)[1].

ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلاّ في الفكر أما إذا اعتبرناها حقيقة امتنع كل قول وكل حكم لأن، وضــعها في الحقيقة يجعلها منفصلة، متمايزة، ثابتة فكيف تحمل واحدة على الأخرى كــذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها فالحكم لغو والحركة وهم والماهيــات واحدة وإن تعددت الأسماء[2].

والحال إنه عندما يقول (إقليدس) إن الخير شيء واحد وأن سمي بأسماء شــتى (العلم - الآلة - العقل) وأي إسم آخر وعندما يحذف أضداد الخير مؤكداً عــدم وجودها يبدو أن قصده كان في ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات عن أي طريق آخر غير طريقة القول بتطابقها وتمامها أو كل محاولة لتميزها بعضها من بعض عن أي طريق آخر غير طريق القول بتنافيها.

فالعلم والآلة والعقل هي على وجه التعيين الحدود التي يســعى أفلاطــون في تيماوس مثلاً إلى تميزها بعضها من بعض والى تميزها في جملتها عن (الخير) الاسمــي مع الحرص على الربط بينها في تراتب هرمي. وإقليدس إذْ يمــاهي بينــها وينفــي أضدادها ليسد الطريق على أي تأمل أو نظر من قبيل ذاك الذي تنطــوي عليــه محاوره تيماوس أو محاوره فيلابوس.

فالتنوع تنوع بالأسماء فقط لا في الأشــياء. وكــان أفلاطــون يعتمــد في استدلالاته على البرهان المشابهة والحال أن إقليدس ينفي إمكانية مثل هذا البرهــان ويأتي الاعتراف بشبيه لا يكون مطابقاً آو مغايراً فأما إن الحدود التنبيهية متشــابهة للأشياء ومن الأفضل في هذهِ الحال استخدام الأشياء نفسها وأمــا أنهــا مغــايرة والنتيجة في هذهِ الحال لا يعتد بها[3].

وهذه محاولة الإضفاء صفة أخلاقية على ميتافيزيقا الأيليين أو إقامــة أســاس ميتافيزيقي للأخلاق السقراطية ذلك أن سقراط قد استبعد كل بحث ميتــافيزيقي

1 ينظر: النشار، د-علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 260.
2 ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 59.
3 ينظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، ص 7.

وفيزيقي في تعاليمه كما استبعدت الايلية دراسة الجانب الإنساني في بحثها للوجود فأراد إقليدس أن يجمع بينهما فأنكر الأخير أنكار بارمينـــدس لمعـــنى اللاوجـــود واستبعد الشر في العالم لأنه مظهر لا يعبر عن الحقيقة تماماً كما أنكر الايلين الكثرة التي تظهرها لنا الحواس[1].

"وكما أن الوجود موجود والعدم غير موجود كذلك فإن الخـــير موجـــود والشر غير موجود وكل ما هو موجود خير وكل ما هو غير موجود فهو شر فليس للشر وجود حقيقي"[2].

ثانيا- الفكر الأخلاقي بين الرواقية والابيقورية:

1- الفكر الأخلاقي عند المدرسة الرواقية:

كان للأخلاق أهمية كبرى عند الرواقيين حتى أن بحوثهم كانت تعدّ مقدمات للوصول للأخلاق واعتبروا هذه البحوث مسائل توضيحية من الناحية الخلقية الـــتي قامت عليها فلسفتهم والسبب في هذا أن الرواقية ظهرت في العهد الروماني ولقـــد إحتلت الأخلاق مركز الصدارة؟ لماذا؟.

وذلك لأن حضارة الرومان قائمة على القوة وبـــذلك كـــان شـــذوذ في الأخلاق عند الرواقية حتى أُعد المذهب مذهب أخلاقـــي فبحثـــوا في الغرائـــز والإنفعالات والفضيلة والواجب والخير والشر والأجدر بنا هنا نبدأ بالســـؤال التالي: ما هي وظيفة الإنسان الرواقي؟ إن أهم وظيفة وأعلاها للكائن هـــو أن يستكشف بذاته العقل الطبيعي وأن يترجم ذلك بأفعاله وبسلوكه أي أن يحيـــا وفق الطبيعة والعقل من خلال أهم المبادئ. وهو حب البقاء الذي وهبته الطبيعة لنا. وعلى أساسه نأخذ بما ينفعنا ونترك ما يضرنا وبهذا فقط خطأت الرواقيـــة موقف الأبيقورية الذي يعد اللذة هي ميل الإنسان الأول كمـــا أن الرواقيـــة أكدت أن الإنسان جزء من الطبيعة الكلية لـــذلك فبقـــاؤه مشـــروط ببقـــاء الطبيعة[3].

---

1 ينظر: نشأة الفكر الفلسفي، ص 260.

2 متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص 145.

3 ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 228.

لذلك فالحكمة والخير هي مطابقة للإرادة الإنسانية وللإرادة الكلية الصالحة المطلقة ولا تختلف بإختلاف كونها نفعاً أو ضرراً لذلك فالرواقية عدت الخير والشر موضوعات جزئية وتوصف بها الطبيعة الكلية وهنا يجب علينا أن نعطي عدداً من صفات الخير وهي كما يأتي:

1- مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم.
2- لا يتكون من إجتماع الأجزاء وأنه أما موجود أو غير موجود.
3- الخير ممدوح لذاته ولا تمدح الأفعال المستقلة عنه.
4- وممكن أن ينصرف الإنسان الكامل عن فعل الخير ولا يكون فعله مذموماً.
5- كما أن الخير فضيلة والفضيلة هي: الحياة وفقاً للطبيعة والتوفق يحقق الفضيلة ولذلك فخضوع الفرد لقانون عام ليس يسير على كل شيء في الوجود. وهنا يجدر بنا أن نميز الفضيلة عند الرواقية من خلال النقاط الآتية:
   أ- ليس لها موضوع خارجي ولكنها تنتهي عند نفسها.
   ب- هي الإرادة المطابقة الطبيعة.
   ج- لا تقاس قيمتها لغاية تحققها.
   د- هي غاية نشتهيها لذاتها.
   ه- هي كاملة منذ البداية.
   و- تامة في جميع أجزائها. وهذه الأجزاء هي وجهات بإختلاف الأحوال وهي:
      الشجاعة: هي الحكمة فيما يجب احتماله.
      العفة: هي الحكمة في اختيار الأشياء.
      العدالة: هي الحكمة في توزيع الأشياء.

لذلك فالحكيم الرواقي هو الإنسان الكامل فالحياة وفقاً للطبيعة هي الحياة وفقاً للقانون والعقل الذي يسري في الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على السواء يوجب الترابط بين الموجودات بعضها ببعض بحيث تكون نسبة الأشياء ذات قيمة كلية. إن شعور الرواقية بالترابط الوجودي من خلال القول بوجود جنس بشري وأخوة الناس وضرورة التعاطف معهم ويشاركون الطبيعة بذلك بحيث أنهم يعدون تلألأ النجوم في السماء عبارة عن منارة لأعين النجوم من خلال مشاركتها بإحساسات البشر وأدت

دعوى المشاركة هذه إلى الدعوة بحسن معاملة الرقيق والرفق بهم ولو أنه في النهاية أعتبر الرق نظاماً طبيعياً لذلك كانوا يدعون إلى الخضوع وقبول الواقع في سلبية مطلقة. أكثر مما دعوا للثورة على نظام الرق أما موقفهم بالنسبة للشر فقد إعتبروه حكماً أطلقه نحو فعل بالرغم مما ما نحن فيه من الحزن ودائماً يلازم الشر إنفعال الحزن فموت عزيز ليس شراً وإنما حكمٌ بأنه مصيبة تستلزم الحزن وهذا خطأ إذن فالأحكام الخاطئة هي المسؤولة عن الإنفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يتحرر منها ولذلك فأن الرواقية قد أكدت على مشاركة الحكيم عواطف الناس عموماً ويحتفظ بسره على إتزانه وإستبعاد الإنفعالات[1].

أما الخير فهو مرتبط بالإرادة بإعتبار أن أرادة الإنسان مرتبطة بالآلهة لأن نفس الإنسان جزء من الإرادة الكبيرة وإرادة الخير هي وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً أما الغنى والصحة والمكانة فهي أشياء خارجية وهي نسبية متغيرة ونستطيع الحكم عليها لأن صحة الحكم والإرادة لا تمتلك شيئاً سوى إرادتنا لذلك فالرجل الحكيم الكامل يجب أن يكون ممتلكاً لهذه الإرادة ويكون فاضلاً لأن الفضيلة كعلم أما أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة وإذا وجدت تكون ناقصة لذلك إمتاز الحكيم الرواقي بأنه يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو الإرادة الإلهية أو بالقدر ويلي الإنسان الكامل عند الرواقية نوعاً آخر وهو الإنسان الناقص وهو الذي يعلم وظائفه وحدوده ولكنه لا يرتقي بعقله للإرادة الكلية في الطبيعة. ولا يعتبر الوظائف التي يناط بها توابع لأرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة يؤديها بالتالي وليس على أساس الوحدة الكلية لها لذلك فهي لا تحسب كونها أعمالاً خيرةً أو شريرة والإنسان الناقص على درجات[2]:

1- درجة دنيا للإنسان يكون فيها بريئاً من معظم النقائص لأنها لا تدخل في القانون الكلي.
2- الدرجة الثانية يكون فيها الإنسان بريئاً من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها.

---

1 ينظر: الدكتور علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون)، ص 181.

2 ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 231.

3- الدرجة الثالثة وهي التي يكون فيها الإنسان آمن من خطر السقوط ولا ينقصه أن يكون حكيماً غير الشعور بالحكمة.

الإنسان الشرير: أن الغاية عنده فكرة الطبيعة وأعتبر نفسه مركـــزاً للوجـــود وإنحرفت ميوله عن إستقامتها الطبيعية لذلك أصبح عرضـــة للشـــرور والأهـــواء وكانت سعادته تنحصر فيها. حيث إن أفعاله ناقصة للحكمة غير متساوية ومتزنة، إذ غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية، فاتخذ نفسه مركزاً للوجود، وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فعارض الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع، وحصر سعادته فيها فتعرض لشتى الهموم والآلام وأفعاله مناقضة للحكمة كـــل المناقضـــة، كلها عصيان العقل وللطبيعة فكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل، إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد أثقل، كقتـــل الأب مـــثلاً، فانـــه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل، وتفاوت العقوبات بهذا الاعتبـــار، وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرضه على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعـــه فتقنعهم بان كل الم شر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمـــال والكرامـــة، بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين. فتنقلب الميول انفعـــالات وأهواء، أي ميولاً مسرفة مضادة للعقل، تزعج الـــنفس وتحـــول دون الفضـــيلة والسعادة، وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث في النفس عن الأشياء، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس، والفرق بينـــهما كـــالفرق بـــين الألم والحزن، أو بين اللذة والغبطة: فأن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو موجـــود عاقل بإزاء الألم واللذة اللذين هما حالان للإنسان بما هو حاس. فالانفعال صـــادر عن رضى النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما، أي انه حكـــم: مثـــال ذلك، ليس حكمنا بان ((موت الصديق مصيبة)) هو الذي يحرك النفس، بل الحكم بأنه ((من اللازم أو اللائق أن نحزن لهذه المصيبة)) بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم، لا الحكم الأول، وقس على ذلك سائر الانفعالات: فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية، ومن ناحيـــة المبالغـــة فيهـــا واضطراب النفس بها، وهي جميعاً رديئة يجب استئصالها. وهـــي أمعـــن في عـــدم المعقولية، فان زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما، إذ نرى الحزن مثلاً

أشد عن قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، وهذا أدنى الدركات.

فالرواقيون يعيدون إلى رأي سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، ويقولون ان الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة، أو انه العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس، وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب[1]. ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل الكلي صدوراً ضرورياً؟.

إذا انحصر الخير في الإرادة، وكانت الأشياء لا خيراً ولا شراً نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحتة، كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون.

أما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة، صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول أبيقور، ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبية وقانون فإنهم جميعاً إخوة، ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعاً مواطنون من حيث أنهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أمهم وقانونهم، فوطن الحكيم الدنيا بأسرها - وما أبعدنا عن افلاطون وأرسطو! ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الأبيقوريون، فيؤسس أسرة، ويعنى بالسياسة، ولكنه لا يثور على النظام القائم، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى، بل يعتبر النظام والسياسة سواء، ويجتهد في حسن التصرف بها[2].

2- نظرية الأخلاق عند المدرسة الأبيقورية

أولا- ماهية النفس في الفكر الأخلاقي الأبيقوري:

في الإمكان عرض رأي الأبيقورية في النفس من خلال النقاط الآتية:

أولاً: أن أبيقور يتبنى نظرة ديمقريطس الآلية إلا إنه من الملاحظ في فلسفته أنها أجرت تعديلاً على النظرة الآلية السابقة في حركة الذرات، وذلك لإبقاء المسؤولية. وظهر هذا التعديل في القول: إن الذرات أثناء سقوطها إلى الأسفل تنحرف قليلاً

---

1 ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 231.

2 أيضا: ص 232.

عن مسارها بفعل ثقلها وتتعلق بعضها ببعض فتكون الاشياء ومن ثم العالم، ولولا هذا الانحراف لتناثرت الذرات فرادى، ولما تكونت الأجسام المادية[1].

وكانت نتيجة هذا التعديل هو ضمان أبيقور للحرية الإنسانية، ومن ثم المسؤولية الأخلاقية، فالإنسان على هذا الأساس يخضع للضرورة الآلية، ومن المعروف أن أبيقور أنكر العناية الإلهية. لكي يحتفظ بالنظام في الكون وهنا ينكر السببية الكلية لكي يضمن للإنسان الحرية.

أ- ماهية النفس:

إن النفس عند أبيقور مثلما هي لدى ديمقريطس تتكون من ذرات أسوة بالأشياء الأخرى[2] وأن النفس بمعنى آخر هي جسم في الحقيقة، جسم لطيف مركب من الجواهر الفردة الملساء والمستديرة اكثر[3] وتشبه النفس نفساً امتزج ببعض الحرارة شبهاً كبيراً. وهذا يصح على النفس العاقلة التي مركزها الصدر كما يصح على النفس العاقلة المنتشرة في جميع أنحاء الجسم[4].

ب- علاقة النفس بالجسم:

ناقش أبيقور هذه العلاقة من خلال بحثه لوظائف النفس، فقد كشف أن النفس لا تستطيع القيام بوظائفها إذا لم تكن متحدة بالجسم، ووظائف النفس هي الإحساس والوعي. ولنقف نحدد هذه الوظائف ومن خلالها نبين العلاقة بين النفس والجسم.

ويذهب أبيقور إلى أن النفس هي مبدأ الإحساس ما دامت قائمة في الآلة الجسدية بيد أنه ينفي لنا أن لا نتصور أنها تحافظ على قدرتها على الإحساس بعد فناء الجسم، وأنه يستحيل علينا أن نتصور أن مبدأ الحس يقوم في مكان آخر غير الآلة الجسدية، وان بإمكانه أن يستغني عن الحركات التي تحدث في الجسم. وانه يستحيل علينا أن نتصور أن مبدأ الحس يبقى حينما لا يكون متضمناً في الجسم

---

1 ينظر: شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص 200؛ وكذلك ينظر: كريم متي، الفلسفة اليونانية، 260.

2 ينظر: Lucretius, on the nature of things, p. 111

3 ينظر: شارل فرنر، المصدر السابق، ص 201.

4 ايضا: ص 201.

الذي يحتويه، والذي بإمكانه فيه وحده أن يمارس فعاليته[1].

وان النفس لأنها جسم بالضبط. فهي بإمكانها أن تتلقى تأثير الأجسام الخارجية الذي يؤدي بها إلى الإحساس[2].

وبالإضافة إلى الإحساس فان أبيقور يقدم تفسيراً لفعل الوعي يبين فيه علاقة النفس بالجسم، فالنفس تعي طالما كانت متحدة بالجسم، وتتوقف عن الوعي حين تنفصل عن الجسم[3].

ج- الموت والخلود:

قدم أبيقور معالجة لقضية الموت والخلود في ضوء فلسفته الذرية الآلية فقد ذهب إلى أن الموت لا يستطيع أن يسبب لنا ألماً طالما كنا أحياء، وإما إذا متنا فإننا لا نتألم لأننا نفقد الوعي فلا نحس بالموت، لأنه إذا وجدنا باعتبارنا كائنات واعية انعدم الموت. وإذا وجد الموت فاننا نعدم من الوجود[4].

ويرى أن اعتقاد الإنسان بخلود النفس بعد الموت يسبب له قلقاً، وشقاءً، وتأسيساً على هذا ذهب إلى أن لا معنى للخلود، ولا داعي للقلق بما يحصل للنفس بعد الموت لان الذرات التي تتكون منها النفس تنفصل عند الموت عن الجسم وتتناثر هنا وهناك. وتصبح عاجزة عن الوعي[5].

ويقرر في الاتجاه ذاته عدم الاهتمام بالحياة الأخرى. لأنها هي التي تسبب للإنسان الكثير من الهموم والمخاوف ولنسمع كلمات أبيقور بهذا الصدد: ((فلا شأن لنا بالموت ولا يهمنا أبداً لأن العقل فان))[6].

د- لذة النفس ولذة الجسم:

يناقش أبيقور اللذة، ويميز بين نوعين منها، لذة النفس ولذة الجسم. وانه رجح لذات النفس لأنها أكبر وأبقى من لذات الجسم. ولعل ذلك يعود إلى أن لذة النفس

---

1 ينظر: فرحان، محمد جلوب، النفس الانسانية، ص 128.

2 ينظر: شارل فرنر، ص 202.

3 ينظر: Lucretius: op.cit, p. 111.

4 ينظر: كريم متي، المصدر السابق، ص 261.

5 ينظر: فرحان، محمد جلوب، المصدر السابق، 219.

6 ايضا: ص 129.

تشمل عدا اللذة اللحظة الحاضرة. وذكرى اللذة الماضية وتوقع اللـــذة المقبلـــة. في حين أن لذة الجسم محصورة في حدود اللحظة الحاضرة. انه ما من شيء أكثر خطأ إذن في رأي أبيقور من جعل اللذة حالة عابرة لا يمكن لها أن تكون قـــوام الخـــير الأعظم، إذ أن النفس في الحقيقة تخلص اللذة من قرار الزمان أو تجعلها دائمة[1].

إن رؤية أبيقور إلى لذة النفس على أنها تشمل الماضي كله قد جعلته يرى أن النفس تستطيع بفضل حريتها، أن تستبعد الأفكار التي تحزنها، وان تتجه بكليتها إلى الصور التي تمثل لها اللذة التي تذوقت طعمها. والنفس حينما تتعلق بهـــذه الصـــور تعلقاً قوياً. ترد إليها حيويتها التي كانت لها بالذات حينما كانت إحساسات فعلية. وبذلك يصبح بإمكاننا أن نتغلب على الألم الذي يعانيه جسمنا في الوقت الحاضر.

لقد استطاع أبيقور نفسه في آخر يوم من أيام حياته حينما كان يتـــألم ألمـــا طاغياً. يقول انه كان سعيداً كامل السعادة. لان آلامه كان يعوضها الفرح الـــذي كانت تحمله إليه ذكرى المحادثات التي كان قد أجراها مع تلاميذه[2].

3- الأخلاق عند الأبيقورية:

اهتمت المدرسة الأبيقورية بالفلسفة الخلقية أكثر من الموضـــوعات الأخـــرى حيث كانت اللذة الأبيقورية هي اللذة الجسمية التي تصل إلى السعادة حتما حيث قرر أبيقور أن اللذة هي غاية وان الوصول إليها يكون عن طريـــق وســـيلة هـــي الفضيلة. والعقل والحكمة وهما وسيلتان توجهان الفضـــيلة إلى الغايـــة المنشـــودة ويؤكد أبيقور أنه لا نستطيع وصف اللذة بالقبح أو الجمال أو أنها خير أنمـــا كـــل لذة هي خير وعلى هذا الأساس يجب أن تكون كل وسيلة إلى هذه اللذة هي خير كذلك ونعني بذلك أن اللذة تمتلك عواقب ففي بعض الحالات تخلق اللذة ألمـــاً وفي البعض الآخر تكون خالية من الألم وعلى هذا الأساس كـــان الهـــدف الأســـاس لمذهب أبيقور هو بلوغ حالة الطمأنينة لا يعكر صفوها شيء قائم على الإعتـــدال حيث عدّ الرغبات قائمة من إختلاف الجسم أذن الخير الأسمى هو اللـــذة وهـــي أساس السعادة وتشمل على ما يأتي[3]:

---

1 ينظر: شارل فرنر، المصدر السابق، ص 212.
2 أيضا: ص 212.
3 ينظر: كرم، مصدر سابق، ص 216-217.

1- لذة طبيعية ضرورية وهي أبسط اللذات تقوم بقية النزعات عليها وتمثل هذه اللذة لذات الجسم ويعد الحصول على هذه اللذة يكون من خلال إنفعالات الجسم الذي لا يمكن السيطرة عليها الا بعد حصول هذه اللذة حيث يسكن الألم. مثال ذلك لذة الطعام أو شراب الماء وغيرها.

2- لذات طبيعية صادرة عن نزعات طبيعية ولكن ليست ضرورية ولا تسكن ألم. مثال ذلك الملابس الفاخرة وغيرها.

3- لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية لكنها تقوم بالنفس بناء على ظن باطل مثال ذلك الإنسان المغرور والمتكبر.

4- لذات العقل وهي قائمة على تأمل لذات الجسم وليست أسمى منها وتمتاز بكونها تستطيع السيطرة عليها، لذلك نستطيع السيطرة على موضوعات تأملها.

وعلى هذا الأساس فالإنسان الفاضل يحصر همه في السعي لطلب ملذاته ويتجه كليا إلى الإبتعاد عن الفاعلية والمسؤولية لتمييزه بين اللذة الإيجابية واللذة السلبية ويعطي الأولوية للذة السلبية، أما الايجابية فتمارس في السعي لغاية تنطوي على طلب الشيء الذي نفتقر إليه وما أن يتم بلوغ الهدف حتى تتحقق لذة سلبية فتولد هذه الرغبة حالة من الإكتفاء والتشبع لذلك كانت الأخلاق عند أبيقور تمتلك صفة الحذر والفطنة وهي أحادية الجانب وذلك سبب إغفاله الرغبة أو الشعور الشخصي بإعتباره صفة للسعي الايجابي وصولا إلى المعرفة بالذات.

حيث أكد على صفة الإعتدال لغرض الوصول إلى حالة التوازن الذي لا يعكره شئ وهو أرفع اللذات ومن هذا نصل إلى أن تعريف أبيقور للفلسفة: على كونها الحكمة العملية التي توفر السعادة بالأدلة والأفكار وأعطى مدلولاً لمفهوم الصداقة وعدّها أعلى من كل شيء على الرغم من أن الصداقة تدخل ضمن اللذات الايجابية وليست السلبية. وفسر الموت بأنه إضطراب النفس من خلال بالطبيعة وأن هذا الخوف جاء من خلال إرتباط فكرة الموت بالخرافات حيث أن الحكيم كما يقول أبيقور يعلم أن الأشياء تمتلك نظاماً فهو لا يخاف من الظواهر الطبيعية ولا القدر وتصور الموت من فعل المخيلة حيث تتخيل الجسم الميت المتفسخ وتتخيل ظلمة القبر فيؤدي إلى الخوف والحكيم يعلم أن الموت فناء تام والوجود

يقابل الموت، وإذ يوجد الموت نصل إلى العدم فأذن لا وجود للشعور بـــالخوف. كما أن الحكيم لا يفكر ولا يندم على ما فاته لأن الخلود مستحيل فالمهم الحصول على السعادة والحصول على السعادة بمدتها بل بقوتها حيث أن المدة لا تزيد مـــدة قوة اللذة وأن أكبر قيمة عن اللذة الجسمية عند الأبيقورية وهي اللذة العقلية حيث أن اللذة الجسمية تكون حاضرة بينما اللذة العقلية تجمع بين الماضـــي والمســـتقبل وخير لذة هي لذة هدوء البال وهي طمأنينة النفس وخير لذة أكد عليها أبيقور هي الصداقة وأكد كذلك على أن الفرار من الألم خير من السعي للحصول على اللذة و لم يكن الأبيقوريون شهوانيين وأكدوا على الإعتدال كما أن أبيقـــور يؤكـــد في مقولة حول الإحسان حيث يقول (أن تحسن خيرا من أن يحسن إليك) كما يقـــول (اليد العليا خير من اليد السفلى). الحكيم عند أبيقور هو من يسيطر سيطرة تامـــة على رغباته حتى لا تدفعه إلى الضلال وأعتبر أبيقور القوانين السياسية شريعة مـــن أجل حماية المجتمع من الحمقى والدولة نشأت من تعاقد أفراد المجتمع لذلك يجب أن نحترم القانون وأن نطيعه على أساس أن الأفراد في هذه المجتمعات هم الذين وضعوا القوانين فهي أذن ليست أوامر جاءتهم من مصادر خارجية وإنما من ممثليهم.

ثالثا- مرجعيات الفكر الأخلاقي عند أفلوطين:

في القرن الأول قبل الميلاد وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تميزاً شديداً جداً عما كـــان قبلـــه مـــن تيارات في الفلسفة اليونانية ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بذلك أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية وهذا التيار الجديد قد بلـــغ أوجـــه عنـــد شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من الذين عرفتهم الإنسانية جميعاً ونعني بها شخصية أفلوطين.

1- مصدر الأخلاقي الديني بين فيلون الإسكندري وأفلوطين:

فيلون الإسكندري (25ق م-54 ب م)[1] فيلسوف يهـــودي بـــنى تفكـــيره الفلسفي على تعممه في دراسة نصوص تـــوراة وتـــأثره بنصوصـــها وحكمهـــا،

---

1 التكريتي: د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، ص 185.

وبالإضافة إلى إحاطته بالفلسفة اليونانية بصورة عامة والأفلاطونية ومدارسها بصورة خاصة، حتى انه كان يلقب بفيلون الأفلاطوني أو أفلاطون اليهود هذا بالإضافة إلى اطلاعه على الأفكار الشرقية المحيطة به. ولهذا نراه من الفلاسفة المشهورين الذين نقلوا الأفكار الإغريقية بصورة عامة والأفلاطونية بصورة خاصة إلى الشرق، فكان له أثره في الأفلاطونية المحدثة وفي التفكير المسيحي.

أقام فيلون فلسفته على المزج بين الدين والفلسفة وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين، فرغم أخذه عن حكماء اليونان واعترافه بعبقريتهم وإبداعهم في مجال الفلسفة إلا انه يبدأ بالدين ونصوص التوراة ويؤولها على ضوء الفلسفة فهو يقول إن الحقيقة كلها موجودة في التوراة، لكنه يعترف أيضا أن المذهب الأفلاطوني في توصل أيضا إلى الحقيقة[1].

والفكرة الأساسية عند فيلون هي فكرة إله متعال مفارق للعالم وخالق له، يدبره عن بعد، إذ أنه إنما يمارس عنايته به عن طريق الوسائط، وكذلك فإن النفس لا تعرف عنه أو عن صفاته شيئاً إلا عن طريق الوسائط، التي تفصل بيننا وبينه، وهي تبلغه إلا عن طريقها، ولكل وسيط دور يؤدية وتتفاوت الوسائط نزولاً إلى الموجودات في أنواعها. والكلمة (Loges) هي الوسيط الأول، وهي ابن الله الذي يرى فيه مثلاً للعالم والذي يخلق العالم بواسطته، وتليه الحكمة ثم رجل الله آدم، ثم الملائكة ونفس الله، وأخيرا القوات (Les Puissances) وهي إعداد كثيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر الإلهية[2].

وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها لزوال المحسوسات وبطلانها (وقد استخدم فيلون حجج انسيديموس للاستدلال على ذلك) فتعكف على العبادة والنسك والتطهر ولا تلبث أن تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول أي كلمة الله، ثم ترقى بعد ذلك فتبلغ مقام الله بالذات وتتحد به فيكون علمها به هو عن اليقين الذي يصل إليه الصوفية والعارفون في حال الجذب والاتحاد بالله[3].

---

1 ينظر: حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص 16.

2 ينظر: ابو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، ص 323.

3 أيضاً: ص 323.

وعلى هذا فإن الحكيم حينما يصل إلى هذا الحال أي حينما يصبح عقلاً مفارقاً يكون بدوره وسيطاً جديداً لينضم إلى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النفوس الأخرى أن تعبرها للوصول إلى الله، وكذلك يصبح العالم نفسه الذي ينعكس فيه النظام الإلهي وسيطاً آخر في طريق عبور النفوس إلى الله.

ومما لا شك فيه أننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرميسية التي ذاعت في مدرسة الإسكندرية وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة في ذلك العصر. ومنهج فيلون في شرحه على التوراة فضلاً عن أنه أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفوس بعالم الألوهية إلا انه يستعير من المذاهب السابقة فكرة الوسطاء بين النفس والله، تلك الفكرة التي ستكون ركيزة أساسية في مذهب أفلوطين.

ويرى بدوي أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكون الأشياء ابتداء من الله أو المبدع الأول لأنه قال بالمقارنة المطلقة أو ما يشبهه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود فإنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الله ولهذا رأيناه تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الله وبالتالي لا تنفصل عنه وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحسبانه اقنوماً وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله وحيناً آخر بأنه مستقل عنه ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق ويخلط كثيراً بين (اللوغوس) وبين (الصوفيا) وما شاكل هذا من القوى الألهية الأولى التي قال بها[1].

أما افلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة واحكام كيفية صدور الموجودات عن الله وأن يبين كذلك أثار هذه القوى الإلهية في الأشياء ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً محكم الأجزاء هذا إلى إن فيلون وأن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية كما قال كذلك بفكرة الكشف والوجود عند التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية ولم يفصل القول في ماهية الكشف وحدوده وعلى أي نحو يكون ولم يبين بوضوح لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية حالت هذه النفس

---

1 ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 111-112.

المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقي بأن يفنى في الله. وأفلوطين وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالأخلاق الرواقية فإنه إنتهى إلى عد التجربة الصوفية تجربة الوجد هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وتترتب عليها كل المقدمات المؤدية فمنذ البدء كان مزاج التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة وبالتالي الأساس لكل نظرية في المعرفة كما أنه لأول مرة والى الدرجة العليا إستطاع أن يبين ماهية هذه التجربة وأن يحددها كل التحديد وأن يبين ما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علوي يأتي عن طريق الله[1].

2- فكرة الصدور بين الفلسفة الشرقية وأفلوطين:

إن الفلسفة الأفلاطونية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة حسب رأي بدوي فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية وأما المظهر الخارجي لها فإنه وأن كان يونانياً فان هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة وثانياً في إن كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندوسية والفارسية قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة (الصدور) خصوصاً كل هذه أفكار شرقية من ((ألفها إلى باءها)) ففكرة الصدور وهي التي تلعب اخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في كل أجزاءها فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية وأن كانت أوضح في المذاهب الهندية، ولأن قيل حينئذ أن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلوطين مباشرة إذ لم يسافر إلى الهند و لم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية فإن هذا ليس دليلاً ينهض ضد تأثره بالعناصر الشرقية فقد كانت هذه العناصر الشرقية تحلق في الجو الذي وجد أبان ذلك العصر في القرون الأولى للميلاد بوجه اخص وكانت منتشرة إلى حد بعيد في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي مصر خصوصاً فكان كافياً لإنتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية في هذه الوساط فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر أفلوطين بالعناصر الفكرية الشرقية[2].

---

1 أيضاً: ص 113.

2 ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 115.

3- إشكالية الصلة بين التثليث المسيحي والاقانيم الثلاثة عند أفلوطين:

إن الناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هي معروضة في كتبها المقدسة، فالبعض يقول أن المسيحية هي التي آثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة، حتى انه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هنا كثير من رجال الدين المسيحي كأوريجانوس مثلاً إذ يعتبر دليلاً في نظرهم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العلمي الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسلر فيقول: إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليوناني الروماني، إبان ذلك العصر، قد توزع القلق نفوس كل الذين يقنطون به، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، و لم يعد ثمت شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي وأصبح الناس من اجل هذا يائسين من كل شيء ويطلبون الخلاص بأي ثمن أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان. ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، من حيث أن هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به أدنى تعلق، بل يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي وينشد الخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء[1].

لكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلوطونية واحدة متشابهة، فليس معنى هذا انه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذه التشابه بين كل من المسيحية والأفلوطينية المحدثة وإننا لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلوطينية، فالمسيحية وان كانت قد نشدت كالافلوطينية سواء بسواء، الفناء في حقيقة عليا يجب على الإنسان أن يعتمد عليها ويفنى فيها، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عيني تاريخي، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية

---

1 ينظرً: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 116

معينة وأشخاص معينين. أما الأفلوطينية فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة، وأقامت من اجل هذا مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحادث. ثم إننا نجد الاتجاه في المسيحية مضاداً للاتجاه في الأفلوطينية فيما يتصل بين الله وبين الفاني المحسوس، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفاني بأن تجعل (الأول) أو الله يلبس ثوب الإنسانية، أي يلبس ثوب الفناء.

والحال على العكس من هذا في الأفلوطينية: فإنها تبدأ من الإنسان، كي ترتفع به إلى مقام الألوهية، فالسبيل إذا صاعد بالنسبة إليها، هابط بالنسبة إلى المسيحية ومن اجل هذا شعرة الافلوطينية منذ البدء باختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم حتى أننا لنجد أن كثيراً من الجهد قد أنفقه هؤلاء الأفلاطونيون من اجل الرد على المسيحية، وإنا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى، إذ نجده عند امونيوس سكاس، وقد كان مسيحياً، فيما يقال، أول الأمر، ثم انتقل من المسيحية إلى الشرك. ويكاد يكون المجهود الذي بذلة الأفلوطينية خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفوريوس الصوري متجهاً إلى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية، حتى انه ليمكن أن يقال أن الأفلوطينية قد كونت أصول مذاهبها كنتيجة لردها على المسيحية، ثم إن الاختلاف يتضح كذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة التثليث في المسيحية، وبين ما نجده في الاقانيم الثلاثة عند أفلوطين، فكما يقول جيل سيمون في كتابه عن ((تاريخ مدرسة الإسكندرية)): (في جزئين؛ باريس سنة 1845): ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والاقانيم الثلاثة عند أفلوطين، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الاقانيم الثلاثة، هي الله، وإنما يجعل هذه الاقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد. ثم إن الصفات التي تضاف إلى الاقانيم المركبة للتثليث المسيحي، تختلف اختلافاً بيناً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الاقانيم عند أفلوطين، فليس ثمت تشابه في الواقع إلا في الألفاظ فحسب، وان كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الاقانيم الأفلوطينية، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن أن يكون داخلاً في موضوع كلامنا، وهو تأثير المسيحية في نشأة أفلوطين[1].

---

1 ينظر: بدوي، ص 117-118.

4- تأثير (الغنوص) في الأفلاطونية المحدثة.

ويذكر المؤرخون أن هناك عناصر أخرى كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة، ويخصون بالذكر منها (الغنوص)(*)، والتي كانت سائدة، في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد وبينها وبين الافلاطونية المحدثة كثير من التشابه، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل: المسألة الأولى، مسألة (الواحد) بوصفه مفارقاً كل المفارقة، ولا يمكن أن ينعت، أي الواحد، بأية صفة، وثانيها مسألة (الصدور) وثالثها وأخيرا مسألة الهيولى أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد، فأن أصحاب مذهب الغنوص، وخصوصاً النزعة التي قال بها منهم فلنتينوس، تقول: بأن الآلة لا يمكن ان ينعت ولا يمكن أن يوصف، وهي بهذا اكثر تجريداً لفكرة الآلة وعلواً به من فكرة فيلون لأن فيلون قد أضاف إلى الآلة صفة واحدة على الأقل وهي صفة الوجود، أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الآلة بأية صفة من الصفات، ثم أنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين في قولهم بأن الواحد عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها، فهذا الواحد الذي لا يقبل النعت قريب الشبه جداً مما قاله أفلوطين في فكرة الآلة، أو المبدع الأول أو الواحد، ثم أن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء (تصدر) عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل إلى المادة. إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الأسطورية إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة، ولا واضحة فيصورون المسألة كالولادة تماماً ويتحدثون عن ذلك في لغة الولادة.

---

* الغنوصية: لفظ غنوصية يعني معرفة، ويقصد بها نمط معين في المعرفة لا يستند إلى العقل والاستدلال وانما إلى الحدس والذوق من اجل معرفة الآله بواسطة الاتحاد به، اتخذت الغنوصية عدة مظاهر في عصور من الفكر مختلفة ولكننا نكتفي بجانب منها يتصل بالمؤلفات الهرميسية، اذ تدل هذه المؤلفات على مجموعة اقوال لا تتخذ طابع محاورات افلاطون التي تستثير الفكر بمنح سقراط القائم على التهكم والتوليد، ولا طابع دروس ارسطو، وانما تفترض هذه النصوص في السامع استعداداً روحياً معيناً من اجل التوجيه والارشاد والسمو الروحي – تماماً كطابع الكتاب الصوفية بالنسبة للمريدين، تلقى هذه الاقوال في خلوة لا في ندوة، اذا انها تعاليم سرية بموضوع خلاص النفس الانسانية في اتحادها بالاله، ومن ثم فان الحكمة التي تلقن إلى المريدين تدور حول موضوعين رئيسين: النفس والآله او بمعنى آخر: كيف تعرف النفس ذاتها معرفة تمهد إلى خلاصها. للاستزادة ينظر: بلوي: د. نجيب، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، ص 104 وما بعدها، وكذلك ينظر: صبحي، د. احمد محمود، في فلسفة الحضارة، ج1 (الحضارة الاغريقية)، ص 223.

ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة (الصدور) فأنهم لن يكونوا واضحين في عرضهم لهذه الفكرة وبهذا تفوق عليهم أفلوطين[1]. والى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد على أساس أنها الدرجة النهائية التي ينـــزل إليهـا الواحد، ولكنهم أيضا يتحدثون في لغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بـين المادة وبين الآلة، وأن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصيلة وهي أن المـادة آو الهيولى ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول فمهما قيل عن وجود هذا التشابه، فإنه يلاحظ أن المذهبين كانا متعاصرين، بل لا ندري علـى وجـه التحقيق: هل عرف افلوطين هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها. غير أننا نستطيع أن نؤكد أن التراث في كلا المذهبين واحد فقد تأثر مذهب الغنـوص بالأفكـار اليونانية من فيثاغورية محدثة والأفلوطينية، كما تأثر بعض المذاهب الشـرقية الـتي غزت الاسكندرية في ذلك العهد، وتأثر كذلك بفيلون، وسواء أكان هذا التـأثير بطريق مباشر أم غير مباشر فإنه من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحد بالنسبة إلى كل من أفلوطين والمذاهب الغنوصية، فليس ثمت مانع إذن من أن يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج، خصوصاً وان العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك[2].

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين افلوطين غامضة إذن لا يمكن القطـع فيهـا برأي نهائي، إذ يميل بعض المفكرين إلى إرجاع التأثيرات الأفلوطينيـة كلـها إلى المذاهب اليونانية، وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجـددة، ثم أفلاطون وأرسطو وأخيرا فيلون، وعلى كل حال يمكننا القول أن الأفلوطينية كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت البيئة في ذلك العصر.

خلاصة:

إن ما نستخلصه من نتائج البحث تتمثل فيما يلي:

1- أن الفضيلة عند المدرسة الكلبية واحدة آذ يعتبر انتيستين الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها.

---

1 ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 118-119.

2 أيضا: ص 119-120.

2- الحكيم عند المدرسة الكلبية يكتفي بنفسه انه في غنى عن الغير حتى عن الآسرة والأولاد والوطن.

3- يرى الميغاريون أن الفضيلة تقوم في التفكير والكلبيون يرون أنها تقوم في الزهد والقرنائييون يعتقدون أن الفضيلة هي الاستمتاع باللذات على اختلاف أنواعها.

4- توافق المدرسة القرنائية سقراط بالقول إن الفضيلة هي الطريق إلى السعادة والسعادة هي الباعث على الفضيلة.

5- الحكيم عند القرائيين هو الذي يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها.

6- الحكمة والخير عند الرواقية هي مطابقة للإرادة الإنسانية وللإرادة أللكية الصالحة المطلقة.

7- ترى الرواقية ضرورة مشاركة الحكيم عواطف الناس عموما ويحتفظ بسره على اتزانه واستبعاد الانفعالات.

8- يعتبر أبيقور أن اللذة هي غاية وان الوصول إليها يكون عن طريق وسيلة هي الفضيلة.

9- الحكيم عند أبيقور يعلم أن الأشياء تمتلك نظاماً فهو لايخاف من الظواهر الطبيعية.

10- تقوم فلسفة فيلون على المزج بين الدين والفلسفة وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين.

11- الفكرة الأساسية في فلسفة فيلون هي فكرة إله متعال مغارق للعالم وخالق له.

12- أفلوطين قد تأثر بالأخلاق الرواقية وانتهى إلى عد التجربة الصوفية تجربة الوجد هي الغاية النهائية لفلسفته.

القسم الثالث

الأخلاقية في العصر الوسيط

أولا: الأخلاق عند توما الإكويني

الأخلاق عند توما الإكويني

د. فتيحة فاطمي

جامعة منتوري قسنطينة-الجزائر

لقد أولى توما الإكويني اهتماما كبيرًا للبحث في القيمة الخلقية في كتابه الضخم "الخلاصة اللاهوتية"، لما لها من أهمية في بلوغ السعادة القصوى، التي هي غاية كل فرد، غير أنه لا يمكن بلوغها إلا بتحقيق الفضائل وتجنب الرذائل، فما طبيعة المعيار الذي يضعه توما للتمييز بين الفضائل والرذائل؟ أو بعبارة أخرى ما مصدر القيمة الخلقية عنده، هل هو العقل أم الدين أم هما معًا؟، وما مفهوم السعادة عنده؟ وهل هي تتحقق في الدّنيا أم في الآخرة؟ وكيف فسَّر الخطيئة؟ وهل هي متوارثة عبر الأجيال أم لا؟ وهل العقاب عنده أبدي أم زمني؟

إن توما الإكويني في تحديده لماهية الفضيلة بدقة، عمد إلى نقد الموقف الفلسفي الذي ردَّ مصدر الفضيلة إلى مبدأ خارجي وليس إلى مبدأ داخلي، أي خارج الإنسان، إذ انتقد بشدّة المبدأ الأفلاطوني القائم على أن مختلف الفضائل كانت حاضرة في النّفس في وجود سابق مجرد، وأنّها قد نسيتها عند اتصالها بالبدن، وبمجرد تطهرها من أدران[1]، البدن بمساعدة العلم والممارسة تتذكر تلك الفضائل، كما رفض المبدأ السيناوي الذي ردَّ مبدأ الفضيلة إلى العقل الفعَّال (وهو خارج النّفس الإنسانية) وليس إلى العقل الإنساني، وبذلك تكون الفضائل من طبيعة فيضية غير مكتسبة[2]، ولكنه بالمقابل قبِل الموقف الفلسفي الأرسطي الذي ردّ مبدأ الفضيلة إلى الإنسان من حيث أنه استعداد فطري، حيث يقول أرسطو في ذلك: «تعريف الفضيلة بأن يقال إنّها عادة خلقية»[3]، هذا يعني أن الإنسان لا

1 Charles Werner: La philosophie grec, Paris, 1946, p. 32.

2 ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط2، (د. ت)، القسم الثالث، ص ص 645-656.

3 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1343هـ/1924م، ج2، ص 152.

يمتلك الفضيلة منذ البداية، وإنّما يمتلك مجرد الاستعداد لتحصيلها عن طريق العادة، أي أنها تكتسب بالتربية والتعليم وتنمو من خلالهما، والفضائل الخلقية والعقلية عند توما، كما هو الحال عند أرسطو «حاصلة عندنا بالطبع باعتبار الاستعداد والابتداء لا باعتبار الكمال ما خلا الفضائل اللاهوتية فإنها واردة بكليتها من خارج[1]»، فالفضائل اللاهوتية فقط مصدرها خارجي، وهذا لتحقيق الغاية القصوى للإنسان والمتمثلة في السعادة الأخروية، لكن ما مصدر الفضائل عند توما هل هو العقل أم الشّرع أم هما معًا؟

لقد استند توما في تحديده لمصدر الفضيلة إلى موقف القديس أوغسطين، إذ يرى هذا الأخير أنه ليس بإمكان الإنسان أبدًا اكتساب الفضائل بتكرار الأفعال، وإنّما يكتسبها عن طريق الإيمان، ذلك أن كل الخيرات تأتي من الله[2]، وأن الفعل الخيِّر لا بد أن يكون تابعًا للإيمان، وليس للتجربة الحسية أو إلى عقلنة الأشياء[3]، وعليه فمصدر الفضيلة عند القديس أو غسطين هو الإيمان الذي أنعم الله به على الإنسان ليهديه إلى الطريق المستقيم، ويجنبه الوقوع في الخطيئة، إلا أنّ توما الإكويني لا يتوقف عند هذا الحدّ بل يضيف مصدرًا ثانيا لاكتساب الفضائل وهو العقل، وهذا ما نستشفه من خلال قوله: «إنّ في الإرادة شوقا طبيعيا إلى الخير المطابق للعقل[4]»، فالفعل الأخلاقي هذا قائم على إرادة الاختيار، هذه الإرادة تختار بطبيعتها الفعل الفاضل الذي يقبله العقل، وتوما في هذا مقلّدا لأرسطو، إذ يعرِّف هو الآخر الفضيلة على أنّها «العادة المطابقة للعقل المستقيم[5]»، ومنه فتوما يعطي للعقل -كما هو الحال عند أرسطو- القدرة على التمييز بين الفضائل والرذائل، ووضع المبادئ الخلقية التي تتحكم في السلوك الأخلاقي، غير أن ما يميز موقف توما عن موقف أرسطو، أنه لا يعطي للعقل القدرة المطلقة في تحديد القيمة الخلقية، وإنّما يجعله تابعًا للإيمان، أي أنه وحَّد بين موقف القديس أوغسطين وأرسطو، فكيف تسنى له ذلك؟

---

1 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت، 1868م، م4، ص 227.

2 Christian Nadeau: Le vocabulaire de Saint Augustin, Elipses édition marketing. S.A, Paris, 2001, p. 15.

3 Ibid., p. 51.

4 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 227.

5 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 152.

إنّ قدرة العقل عند توما في التمييز بين الفضائل والرذائل محدودة على اعتبار أنه ليس بإمكانه أبدا أن يقرَّ أمرًا لا يقِرُّه الشّرع، وإنّما عليه أن يتقيد بما يُقرُّه الشّرع فقط، يقول في ذلك: «وجب أن يعتبر خير الإنسان بحسب قاعدة ما وهناك قاعدتان العقل الإنساني والشريعة الإلهية ولما كانت الشريعة الإلهية قاعدة أعلى كانت أعم فكان كل ما يقاس بالعقل البشري يقاس أيضا بالشريعة الإلهية ولا يُعْكَس[1]»، كذلك أن العقل الإنساني يعتبر قاعدة لاكتساب الفضائل إلى جانب الشّرع من حيث أنّه مزود بمبادئ فطرية سابقة، هي أشرف منها بقوهّا[2]، وعلى هذا، «فالأفعال الإنسانية باعتبار صدورها عن مبادئ أعلى يجوز أن تكون علّة للفضائل الإنسانية المكتسبة[3]»، إلا أنّ هذه الفضائل وحدها غير كافية لبلوغ الغاية القصوى والمتمثلة في رؤية الله تعالى، إذ لا بد من وجود فضائل أخرى تسمى الفضائل اللاهوتية، وهذه لا مجال للإنسان لاكتسابها لأنها تفوق قدرته الطبيعية، ولذلك فهي تفيض عليه من الله تعالى، لتستكمل بها لنّفس، وهذا يكون عن طريق قهر البدن واستعباده من خلال الإمساك عن الطعام والشّراب وما أشبه ذلك[4].

وعليه فإن الفضائل المكتسبة والمفاضة تختلف فيما بينها من حيث الغاية والموضوع، ذلك أن غاية الأولى قريبة (دنيوية)، أما غاية الثانية بعيدة أخروية، وكذلك بالنسبة للموضوع، فإن الأولى تقتضي الاعتدال في كل شيء لتتجنب المضار الصحية المتعلقة بالبدن، أما الثانية فهي على العكس من ذلك تمامًا. غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه ما هو المعيار الذي يعتمده توما لتحقيق الاعتدال؟ وهل يستند في ذلك إلى معيار الوسط الذي اعتمده أرسطو، على اعتبار أنّ الفضيلة وسط بين رذيلتين؟

لقد لاحظ توما مبدئيا أنّ فكرة الوسط هذه عند أرسطو غير واضحة، ذلك أنّه في كتاب "السّماء" يقول: «إنّ الفضيلة هي أقصى القوة»[5]، وما يمثل الأقصى أو منتهى الطرف لا يعتبر وسطا، وبعض الفضائل الخلقية تنظر إلى ما هو منتهى

1 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 229.
2 المصدر نفسه، م4، ص 230.
3 المصدر نفسه، م4، ص 230.
4 المصدر نفسه، م4، ص 233.
5 المصدر نفسه، م4، ص 234.

كنظر الشهامة إلى منتهى المجد، ونظر العظمة إلى منتهى النفقات ومنه فليس كل فضيلة خلقية وسطا[1]، هذا من جهة ومن جهة أخرى، لو كانت الفضيلة الخلقية وسطا، لكان ميلها إلى الطرف مفسدا لها، لا كمالا لها، فبعض الفضائل الخلقية ما يستكمل بميله إلى الطرف، كالعفة التي تتجاوز كل لذّة دنسة لتبلغ الطرف وهي الطهارة البالغة منتهى الكمال[2]، ومنه ماذا يقصد أرسطو بقوله: «حيثما وجد إفراط وتفريط وجد وسط أيضا بالضرورة[3]»، يشرح توما الوسط هنا، بالنظر إلى قاعدة العقل، على اعتبار أن العقل يملك القدرة على التمييز بين الخير والشّر، فكل سلوك خيِّر يتحدّد بمدى مطابقته للعقل، وهذا هو الوسط، أي أن «الوسط بين الإفراط والتفريط هو المساواة أو المطابقة»[4]، والسلوك الشّرِّير يتحدَّدُ بمدى مخالفته لقاعدة العقل من خلال تعدِّيه لقاعدة الإفراط أو التفريط، وبذلك تكون كل فضيلة خلقية وسطا.

كما أن مفهوم الوسط والأطراف في الفضائل الخلقية يختلف باختلاف الظروف «فلا يمتنع إذن أن يكون شيء في بعض الفضائل طرفًا باعتبار طرف ووسط باعتبار ظروف أخرى لمطابقته العقل»[5]، فالسلوك الفاضل بهذا ليس ثابتا وإنّما متغيرا بتغير الظروف فالعظمة والشّهامة إذا نظرنا إليها من جهة الكمية المطلقة فيما يتوجه إليه العظيم والشّهم يقال لها طرف وغاية، وأما إذا نظرنا إليها بالنسبة إلى ظروف أخرى كان لها حقيقة الوسط ولا بد من الإقرار أن الفضائل تتوجه إلى الطرف المتناهي فقط بحسب قاعدة العقل، التي يتحدد بموجبها المكان والزّمان والسبب[6]، وعلى ذلك يكون الإفراط «إذا توجه إلى هذا الطرف المتناهي متى لا ينبغي أو حيث لا ينبغي أو لما ينبغي ويكون التفريط إذا لم يتوجه إلى هذا الطرف المتناهي حيث ينبغي ومتى ينبغي»[7]، هذا

---

1 المصدر نفسه، م4، ص 234.
2 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 33.
3 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 235.
4 المصدر نفسه، م4، ص 236
5 المصدر نفسه، م4، ص 236
6 المصدر نفسه، م4، ص 236
7 أ.هـ.آرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1430هـ/2009م، ص 191.

يعني أن هناك نسبة صحيحة لا بد من ملاحظتها في جميع أفعالنا، فسلوك الإنسان الفاضل في جميع المناسبات يكون صحيحًا ومناسبًا، لا يزيد ولا ينقص عما تتطلبه المناسبة[1]، هذا الوسط «هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم»[2]، أي أنّه وسط بالنسبة إلينا كما يؤكد على ذلك توما.

من هنا يمكننا أن نستنتج أنّ مفهوم الوسط عند توما الإكويني هو نفسه عند أرسطو يتحدَّدُ بالنظر إلى العقل والواقع معًا، وعليه تمكّن توما من ترتيب الفضائل وفق معيار العظمة والشّرف، فإلى أي حدّ كان متأثرا بالشريعة؟

إنّ المعيار الذي وضعه توما لترتيب الفضائل من حيث العظمة والشّرف هو نفسه معيار أرسطو القائم على شرف الوسيلة وعظمتها مقارنة بغيرها، وكذلك بالنسبة للموضوعحيث عرض الفضائل في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" مرتبة من الأقلّ شرفًا إلى أعظمها شرفًا وهي:

1- العدالة:

اعتبرها توما الإكويني، كما اعتبرها أرسطو سابقًا بأنّها "أشرف الفضائل"، سواء كان ذلك من جهة المحل أو من جهة الموضوع، فبحسب المحل، فإن محلّها الإرادة، والإرادة هي الشوق النطقي[3]، بمعنى أنّ الإرادة تتحرك شوقا إلى شيء ما، لكن هذا التحرك تخضعه فضيلة العدالة إلى العقل ليكون فيه الخير الكثير، ويبتعد عن الانفعالات المطلقة.

أما بالنظر إلى الموضوع، فهي تبحث في الأفعال التي تنتظم بها أمور النّاس سواء بالنسبة للشخص نفسه أو بالقياس إلى غيره، وعلى هذا تنتظم الفضائل الخلقية الأخرى، فكلما

كانت الأشياء التي تخضع فيها الحركة الشوقية للعقل أعظم في إحداها كان خير العقل فيها فيها أظهر، ومنها الشّجاعة، العفّة، الفطنة[4].

---

1 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 113.

2 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 236.

3 المصدر نفسه، م4، ص 263.

4 المصدر نفسه، م4، ص ص 265-266.

2- الحِكْمَة:

تمثل الحِكمة عند توما، كما هو الحال عند أرسطو «الرأس بين الفضائل العقلية» ذلك لأن موضوعها أسمى موضوعات جميع الفضائل العقلية، فهي تبحث في العِلّة الأولى وهي الله، ولمّا كان يحكم بالعلّة الأولى على المعلول وبالعلّة العليا على العِلَل السُّفلى، كان للحكمة أن تحكم على جميع ما سواها من الفضائل العقلية وكان من شأنها أن ترتبها كلّها[1].

3- المحَبَّة:

إن توما في تحديده لماهية هذه الفضيلة اللاهوتية (المحبة)، لا يعتمد على أرسطو، وإنّما على الكتاب المقدّس، من خلال قول الرّسول في كور(13): «والذي يثبت الآن هو الإيمان والرّجاء والمحبّة هذه الثلاثة وأعظمهنّ المحبة»، هذا لأنّها تتعلّق بشيء حاصل، فعل المحبّة يتأسّس على الرّغبة في الشّيء في ذاته[2]، على خلاف الإيمان والرّجاء، فالأول يتعلّق بشيء غير مرئي، والثّاني بشيء غير حاصل، غير أنّ المحبّة هي الفضيلة التي تمكّن المُحبَّ من الاتصال بالمحبوب من خلال الانجذاب العاطفي إليه والذوبان فيه[3]، يقول الرسول في ايو (4: 16) «من ثبت في المحبّة فقد ثبت في الله والله فيه»، هذا لا يعني أنّ حب الله يجعل منّا آلهة، وإنّما كائنات محبة، على اعتبار أنّ حُبَّ الله هو وحدَه الحبَّ الحق وهذا لا ينقص من الإنسان وإنّما يدفعه إلى التقرُّب أكثر من الخلود عن طريق الحب[4].

بهذا يتبيّن لنا مدى تأثر توما بالعقيدة المسيحية، في تقديمه فضيلة المحبَّة على سائر الفضائل اللاهوتية الأخرى، باعتبارها تمثل جوهر العقيدة التي تهدف إلى بلوغ السعادة القصوى، فما معنى السّعادة عند توما؟ وفيما تتمثل؟.

إنّ غاية الفضيلة عند توما هي بلوغ السّعادة القصوى التي تتمثّل في توجيه النّفس نحو التأمل الصوفي، نحو الله تعالى، إذ هو خيرها الأسمى ولذّتها

---

1 Christian Nadeau: Le vocabulaire de Saint Augustin, p. 8.

2 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 268.

3 Ibid, p. 8.

4 القديس أوغسطين: إعترافات القديس أوغسطين، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، 1986، ط3، ص 101.

القصوى[1]، ولذلك تعتبر السّعادة غير مخلوقة بحسب العلّة أو الموضوع، أما من جهة الماهية فهي مخلوقة[2]، لأنّها تعبر عن بلوغ الغاية والتمتّع بها، ومنه نتساءل عن علاقة الإدراك الحسّي بالسّعادة؟ بمعنى هل السّعادة متعلقة بالفعل الحسّي أم العقلي؟

إنّ السّعادة عند توما لا يمكن بلوغها عن طريق الفعل الحسّي، بدليل «إن الحيوانات العجم مشاركة لنا في الفعل الحسّي دون السّعادة»[3]، مما يثبت أنّ ماهية السعادة قائمة باتصال الإنسان بالخير غير المخلوق، الذي هو الغاية القصوى[4]، وهذا منزّه عن الإدراك الحسّي تمامًا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إنّ سعادة الإنسان لا تقوم بالخيرات البدنية التي تعتمد على الحس في إدراكها[5].

غير أنّه يمكن ردُّ السّعادة إلى أفعال الحِس فيما يسبقها وما يلحقها، فمن حيث ما يسبقها، نلاحظه عند بلوغ السّعادة النّاقصة التي يمكن إدراكها في هذه الحياة، لأنّ فعل العقل يقتضي فعل الحسّ[6]، هذا لأنّ السّعادة الدُّنيوية ليست روحية خالصة، وإنّما تعتمد على البدن في تحصيلها ولذلك فهي تستند في تحقيقها إلى أفعال الحسّ، أما من جهة ما يلحقها، فإنّ سعادة النّفس بعد البعث تكون مثل شيء أشبه بالارتداد (الفيض) في اتجاه الجسم والحواس العضوية لتكتمل عملياتهم[7]، أما العملية التي من خلالها تتوحد الروح الإنسانية بالله تعالى، فهي لا تتعلق بالحس تمامًا[8]، ومنه هل يمكننا القول أن السّعادة مطابقة لفعل العقل أم الإرادة؟

اختلف الفلاسفة في تحديدهم لعلاقة السّعادة بالعقل أو بالإرادة، حيث ردَّها أرسطو إلى العقل، على اعتبار أنّ السّعادة مطابقة للفضيلة ولذلك فهي بالضرورة

1 Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche, librairie philosophie J.Vrin, Paris, 2005, p. 71.

2 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م3، ص 201.

3 المصدر نفسه، م3، ص 420.

4 المصدر نفسه، م3، ص 420.

5 المصدر نفسه، م3، ص 204.

6 Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, p. 75

7 Ibid, p. 75.

8 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 353

مطابقة للعقل[1]، (لأن العقل هو الجزء الأحسن من ذاتنا)، أما القدّيس أوغسطين فقد ربطها بالإرادة، وهذا ما نلمسه في قوله: «السعادة شيء يريده الجميع ويتوقون إليه[2]»، وكذلك «كلهم يريدونها (السّعادة) وهذا الفرح كلهم يريدونه»[3]، ومنه فقد قرن أوغسطين السّعادة بفعل الإرادة مما يثبت مطابقتها لها، غير أنّ توما انتقد موقفه هذا بشدّة مستندًا في ذلك إلى الكتاب المقدّس لقوله تعالى في (يو17: 3) «هذه هي الحيوة الأبدية أن يعرفوك أنّ الإله الحقيقي وحدك»، هذا يعني أنّ الحياة الأبدية هي الغاية القصوى، وسعادة الإنسان قائمة على معرفة الله تعالى وهي فعل عقلي محض[4].

وعليه يميز توما في السّعادة بين أمرين: إحداهما إنيتها، والثاني ما هو بمنزلة عرضي ذاتي لها وهو اللّذة[5]، فمن حيث إنيتها يرفض توما الإكويني تمامًا أن تقوم السّعادة بفعل الإرادة، ذلك لأنّها تنشد الغاية القصوى وهي معرفة الله تعالى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن فعل الإرادة مقرون بالاشتهاء والاستلذاذ، ولا يمكن اعتباره إدراك، لأنّ اشتهاء الغاية ليس إدراكا لها بل حركة إليها واستلذاذ الإرادة بها معلول لحصولها وليس الحصول معلولا للإستلذاذ[6]، فاللّذة لا تكون إلا بعد حصول الشيء المشتهى وليس قبل حصوله، لكن ما الذي يحدّد الغاية قبل أن تشتهيها الإرادة؟ إن الغاية تتحدد بفعل العقل ومتى أدركت على هذا النحو سكنت الإرادة عندها وإستلذت بها[7].

نستنتج من هذا أن ماهية السّعادة قائمة على الفعل العقلي، لكن بالإرادة نحصل على المتعة التي تعقب السّعادة.

أمّا فيما يخص علاقة السّعادة بالعلوم النّظرية، فإنّ توما رفض رأي أرسطو القائل بأن السعادة الكاملة لا تتحقق إلى بمطالعة العلوم النّظرية، فالسّعادة الكاملة

1 القديس أوغسطين: الإعترافات، ص 211.
2 المرجع نفسه، ص 215.
3 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م3، ص 206.
4 المصدر نفسه، م3، ص 206.
5 المصدر نفسه، م3، ص 206.
6 Thomas d’Aquin: Sur le bonheur, p. 17.
7 أرسطو: علم ألأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 360.

عنده هي فعل التأمل المحض[1]، فضلا عن تعاطي الفضائل الأخرى وفي مقدمتها العلم والحكمة والفهم[2]، وهذه كلها ترجع إلى مطالعة العلوم النظرية التي بها تتحقق سعادة الإنسان القصوى.

فتوما يرى، أنّ رأي أرسطو هذا مخالف لما جاء في الكتاب المقدّس لقوله تعالى في (ار9: 23) «لا يفخر الحكيم بحكمته»، أي حكمة العلوم النّظرية، ومنه سعادة الإنسان القصوى ليست قائمة بمطالعة هذه العلوم[3].

هذا إلى جانب أنّ سعادة الإنسان الكاملة ليست قائمة بمطالعة العلوم النظرية، لأنّها لا تعدو ما يؤدي إليه إدراك المحسوسات، على اعتبار أنّ مبادئها مستقاة من الحس[4]، فلا بد إذن أن «يكون كمال الإنسان الأقصى شيء أعلى من العقل الإنساني[5]»، وهو النور المعقول أو روح القدس الذي تستكمل (النّفس) بالمواهب للانقياد له واتباعه[6].

وعليه فالعلوم النّظرية قد تساهم في سعادة الإنسان الدّنيوية، أما الأخروية فلا تستند إلى العلوم النّظرية أبدا في تحقيقها لأنّها روحية خالصة. إنّ غاية الإنسان القصوى، هي بلوغ السّعادة الكاملة وتتمثل في رؤية الله تعالى، ولتحقيق ذلك عند توما لا بد من توفر أمرين: الأول إنّ السّعادة الكاملة لا تتحقق للإنسان مادام يشتهي أمرا ويطلبه[7] أي أنّ عليه لإدراك ماهية الذّات الإلهية أن يتحرر تمام من الغايات المادية، ليكون مطلبه روحي خالص، أمّا الثاني: فإن كمال العقل يكون على قدر إدراكه لماهية الشّيء[8]، هذا يعني أن العقل وإن أدرك ماهية المعلول، وليكن الإنسان مثلا، لا يعني أبدا أنه أدرك ماهية العلة مطلقا (ماهية الله)، حتى وإن أدرك إنيته مما يجعله متشوقا لمعرفة ماهية العلة الأولى (الله)[9]، السّعادة الكاملة لا

---

1 المرجع نفسه، ج2، ص 360.
2 المرجع نفسه، ج2، ص 360.
3 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م3، ص 211.
4 المصدر نفسه، م3، ص 211.
5 المصدر نفسه، م3، ص 211.
6 المصدر نفسه، م4، ص 305.
7 المصدر نفسه، م3، ص 214.
8 المصدر نفسه، م3، ص 214.
9 Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, p. 87.

تتحقق إلا باتصال العقل بماهية العلة الأولى وهكذا يحصل له الكمال بالاتصال بالله على أنه موضوعه الذي به وحده تقوم سعادة الإنسان[1].

ومنه السّعادة الكاملة عند توما تتحقق برؤية الله تعالى عند تجرد الإنسان من المطالب المادية، وعند إدراك ماهيته تعالى عن طريق العقل، لكن هل هذه السّعادة تقتضي استقامة الإرادة؟

يؤكد توما على أن السّعادة تقتضي استقامة الإرادة سواء كان ذلك قبلها أو بعدها، فمن جهة قبلها، فعلى الإرادة أن تستقيم بتوجهها كما ينبغي إلى الغاية القصوى[2]، فالإنسان لا يمكنه رؤية الذّات الإلهية، دون توجيه إرادته للقيام بالفضائل الخلقية التي تقربه أكثر من بلوغ تلك الغاية، أما من جهة معها، فكل ما «تحبّه إرادة من يرى ذات الله فمن الضروري أن تحبّه بالنسبة إلى الله، كما أن كل ما تحبه إرادة من لا يرى ذات الله فمن الضرورة أن تحبّه باعتبار حقيقة الخير الكلية التي يعرفها[3]»، فكل ما تحبّه الإرادة تقوم به حبًّا في الله، أو في حقيقة الخير الكلية، وعلى هذا فالسّعادة مقرونة باستقامة الإرادة، وعليه كيف نفسّر الخطيئة؟ وهل محلّها الإرادة؟

للفضيلة عند توما ثلاثة أضداد، أوّلها: الخطيئة، فإنّها تضادها من جهة غايتها، لأن فعل الخطيئة يوصف بالفعل المذموم، أما فعل الفضيلة فيوصف بالفعل المحمود والواجب، وأما من جهة ما يلزم عن حقيقة الفضيلة وهو الصّلاح ويضادها الشرية، وأما من جهة حقيقة الفضيلة بالذات فيضادها الرّذيلة، على اعتبار أن الرّذيلة تظهر في الأفعال التي لا تلائم الطبع[4]، ولذلك يقول أوغسطين: «الشّر يخدع ذاته حين يفسد أو يشوه ما أقرَّ الله في الطبيعة التي خلقها ونظّمها»[5]، أي أن الله تعالى هو الذي خلق العقل وخلق فيه القانون الذي يهدي ويوجه إلى الطريق المستقيم، ولذلك ففي طاعة العقل طاعة الله تعالى، لأن العقل قبس من الله، فخير «الإنسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمضادة العقل[6]»، وعلى ذلك فالشّر هو

---

1 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م3، ص 215.
2 المصدر نفسه، م3، ص 222.
3 المصدر نفسه، م3، ص 222.
4 المصدر نفسه، م4، ص 227.
5 القديس أوغسطين: الإعترافات، ص 58.
6 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 329.

ضد طبيعة الإنسان العاقلة وهو كذلك ضد الخير، فهو فعل سيّء، فما هو تعريف توما للخطيئة؟

يقول توما في تعريفه للخطيئة، وإنّما «يكون الفعل الإنساني قبيحا من حيث يخرج عن الحدّ المُقدَّر له وتقدير كل شيء يعتبر بالقياس إلى قاعدة إذا خرج عنها خرج عن الحدّ المقدَّر له[1]»، فالخطيئة بهذا انحراف أو تمرُّدٌ عن القانون أو النّظام الذي تتطلبه طبيعة الإنسان العاقلة أو الشريعة الأزلية أي أنها عبارة عن فعل «يستعمل الطبيعة استعمالا منافيا لها»[2].

كذلك يمكننا التأكيد مع توما على أن الخطيئة تصدر عن الفعل الإرادي، فالإرادة «هي مبدأ الخطايا من حيث هي مبدأ الأفعال الإرادية الحسنة أو القبيحة التي هي الخطايا[3]»، ولهذا نتساءل كيف تنتقل الخطيئة الأولى من جيل إلى جيل، وكأن الفرد يرث الخطيئة كما يرث الصفات البيولوجية والنّفسية الأخرى.

يُفنِّد توما الاعتقاد القائم على توارث الخطيئة عبر الأجيال بالرجوع إلى الكتاب المقدّس ففي (حز18): «الإبن لا يحمل إثم الأب»، هذه الآية تنفي تمامًا إمكانية انتقال الخطيئة من الأب إلى الابن، كما أن العقل عند توما لا يقبل توارث الخطيئة من جيل إلى جيل، بدليل «إن العرض لا ينتقل بالأصل إلا مع انتقال محله، لأن العرض لا يتحول من محل إلى محل»[4]، ومحل الخطيئة هو العقل، والعقل لا ينتقل من شخص إلى آخر ومنه يمتنع انتقال ذنب بالأصل[5]. وأيضا، فإن الانتقال بالأصل الإنساني «فهو معلول للزَّرع والزَّرع يمنع أن يكون علّة للخطيئة لخلوه من جزء النّفس النَّاطِقة»[6]، وعليه لا يمكن زرع الخطيئة، لاستحالة زرع العقل الإنساني، ومن ثم يمتنع انتقال الخطيئة بالأصل.

لكن ما جاء في الكتاب المقدّس قد يعارض ذلك تمامًا، إذ يقول الرسول في (رو5: 12) «بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم» وهذا في نظر توما لا يعني

---

1 المصدر نفسه، م4، ص 350.
2 القديس أوغسطين: الإعترافات، ص 58.
3 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 384.
4 المصدر نفسه، م4، ص 463.
5 المصدر نفسه، م4، ص 463.
6 المصدر نفسه، م4، ص 463.

الاقتداء لقوله في (حك2: 24) «بحسد الشيطان دخل الموت إلى العالم»، هذا يعني أنّ الخطيئة دخلت العالم بالأصل من الإنسان الأول[1].

بالنسبة لتوما الإكويني لا يمكن تجاهل الإيمان الكاثوليكي في هذه المسألة لأنه قائم على وجوب تعميد الأطفال بعد ولادهم بقليل ليغتسلوا من الذّنب، ولا يمكن مخالفة ذلك أبدا حتى لا نقع في البدعة، مما يعني أنّ خطيئة الإنسان الأول تنتقل من الأب إلى الأعقاب بطريق الأصل[2].

إنّ توما بسبب ما يقرُّه الإيمان الكاثوليكي، يجد نفسه في مأزق فلسفي، وعليه أن يخرج منه بوضع تفسير فلسفي مقنع، فما طبيعة هذا التفسير؟

لحل تلك المشكلة لجأ توما إلى تفسير منطقي، قائم على أن جميع البشر المولودون من آدم يجوز اعتبارهم كإنسان واحد من حيث اتفاقهم في الطبيعة التي يتلقوها من الأب الأول[3]، فيكون بهذا جميع البشر المولودون من آدم كأعضاء كثيرة لجسم واحد[4]، بدليل ما يجري في الأمور الاجتماعية، على اعتبار أنّ الجماعة الواحدة قد يطلق عليها اسم الجسم الواحد، وكذلك قول فورفوريوس: إنّ«الإشتراك في النّوع يجعل النّاس الكثيرين إنسانًا واحدًا»[5]، ومن ثم فإذا ارتكب عضوًا ما من أعضاء الجسم خطيئة ما، فلا تنسب إليه، وإنّما تنسب إلى النّفس المسؤولة عن تحريك الأعضاء أولاً[6]، وهكذا «ففساد التركيب الموجود في هذا الإنسان المولود من آدم ليس إراديًا بإرادته بل بإرادة الأب الأول الذي يحرّك بحركة التوليد كل من يصدر عنه أصله، كما أنّ إرادة النّفس تحرك الفعل إلى جميع الأعضاء ومن ثم فالخطيئة التي تصدر هكذا عن الأب الأول يقال لها أصلية»[7]، هذا يعني أن كل ما يصدر عن الأب الأول من خطايا تُنسب كذلك إلى الأبناء ليس عن طريق التوارث وإنّما عن طريق الاشتراك في الطبيعة، أي باعتبارهم جسم واحد.

---

1 المصدر نفسه، م4، ص 463.
2 المصدر نفسه، م4، ص 463.
3 المصدر نفسه، م4، ص 463.
4 المصدر نفسه، م4، ص 463.
5 المصدر نفسه، م4، ص 463.
6 المصدر نفسه، م4، ص 463.
7 المصدر نفسه، م4، ص 463.

إذا تأملنا في أدلّة توما في إثباته للخطيئة الأصلية، نجدها ضعيفة، لا تعبر عن مقصده بدقة، ذلك إن إطلاق لفظ الجسم الواحد على المجتمع الواحد لا يتجاوز الدلالة المجازية التي توحي بمدى ترابط المجتمع وتماسكه ولا توحي أبدا بانتقال خطيئة ما من الأب الأول إلى أفراد المجتمع وكذلك بالنسبة لمقولة فورفوريوس، فاشتراك النّاس في طبيعة واحدة وهي العقل تجعلهم كإنسان واحد، لا تعني أبدا انتقال الخطيئة الأصلية من الأب إلى الإبن، فهي تعني فقط أنّ النّاس ككل يشتركون في اكتساهم لملكة العقل مع الاستقلالية التامة لمسؤولية الفرد والتزاماته، ومن ثم فإن الانتقادات التي وجهها إلى خصومه تصدق عليه هو الآخر ولا يستثنى منها أبدا، لكن عند حدوث خطيئة ما يعني حدوث الدّنس، فهل هذا يزول بزوال فعل الخطيئة أم يبقى في النّفس؟

هناك من يعتقد من المسيحيين أنّ الدَّنس لا يبقى في النّفس بعد فعل الخطيئة، على اعتبار أنّ ما يبقى في النّفس بعد الفعل هو الملَكّة، والدّنس ليس بمَلَكَة، فهو إذا يزول بزوال فعل الخطيئة، وأيضًا أنّ نسبة الدّنس إلى الخطيئة كنسبة العلّة إلى المعلول، بمعنى أنّه بانقضاء العِلّة (الخطيئة) ينقضي المعلول (الدَّنس) بالضرورة، وكذلك إذا نظرنا إلى نسبة الدَّنس إلى الخطيئة، كنسبة الظل إلى الجسم، فعند اختفاء الجسم (الخطيئة)، يختفي الظل (الدَّنس)[1]، ومنه يمكننا الإقرار –حسب هذا الاعتقاد– أنّ الدَّنس لا يبقى في النّفس بعد زوال فعل الخطيئة، غير أنّ توما يرفض هذا الاعتقاد تمامًا لأنّه يتناقض في جوهره مع الشّريعة الإلهية ومع العقل، فبحسب الشّريعة نجد في (يوسع 22:17) «اقليل لكم إثم فغور الذي لا يزال وجه باقيا فيكم إلى اليوم»، فهذا إقرار بأنّ الإثم لا يزول وإنّما يبقى في النّفس حتى بعد زوال فعل الخطيئة.

أمّا بحسب العقل فإنّ الدّنس لا ينقضي بانقضاء فعل الخطيئة، لأنّه يدل على عدم نقاوة النّفس وطهارتها، بسبب مخالفتها لنور العقل أو الشّريعة الإلهية، ولكي يزول الدّنس لابد أن تسعى النّفس بحركة إرادية قوية مضادة للحركة الأولى مستعينة في ذلك بالنور الإلهي أو بنور العقل، وهذا كله بفضل النِّعمة الإلهية[2]،

---

1 المصدر نفسه، م4، ص 516.

2 المصدر نفسه، م4، ص 516.

وإذا لم تتمكن النّفس من تجاوز الدّنس الذي هو نتيجة الخطيئة، فكيف يكون العقاب؟

اختلف المفكرون في تفسير مفهوم العقاب وكيفيته، وهذا راجع إلى اختلافهم في النّظرة الميتافيزيقية، فبالنسبة لأرسطو أنّ الله لم يخلق أي قانون يوجهنا أو يهدينا إلى الطريق المستقيم[1]، ومن ثم فليس هناك أي عقاب أخروي من أجله الرّجل العادل يثابر والخاطئ يتوب، أمّا بالنسبة لأفلاطون فإنه يُقرُّ بأنّ الآلهة وضعت نظامًا يحكم ويحدِّد النِّظام الأخلاقي[2]، وكل من عمل على خرقه فإنّه يتلقى العقاب.

هذه النّظْرة الأفلاطونية نلمس آثارها في الفكر المسيحي، القائم هو الآخر على الاعتقاد بأنّ الله تعالى لم يخلق العالم بكل ما فيه عبثًا، وإنّما خلقه وِفْق نظام طبيعي مُحكم، وأي خطأ يعتبر خرقًا لهذا النِّظام وتمردًا على القوانين الإلهية، ولذلك وجب خضوع المخطِئ للعقاب، يقول أوغسطين في ذلك: «يأتون المنكر الذي تحرمه شريعتك ولا يخجلون منه ويعتقدون أنّهم يصنعونه ولا لوم عليهم، بيد أن العَمى الذي ضربوا به، عقاب لهم...»[3]، ومنه فإن الإنسان إذا قام بخطيئة ما، فإنّ هذا الفعل لا يجلب له الراحة والطمأنينة، وإنّما يجلب له الشّدَّة والضيق، وهذا يعتبر عقابًا له.

وهذا العقاب عند توما الإكويني لا يكون في صورة واحدة وإنّما في ثلاثة صور على اعتبار أن هناك ثلاثة أنظمة: النظام العقلي والنظام الإنساني سواء كان روحيا أو زمانيا أو سياسيا أو اقتصاديا، ونظام السياسة الإلهية ككل، وهذه الأنظمة الثلاث تفسد بالخطيئة[4]، لأن «الذي يخطا يفعل ضد العقل وضد الشّريعة الإنسانية وضد الشّريعة الإلهية»[5]، وهذا ما يترتب عليه ثلاث عقوبات: الأولى تتمثل في وخز الضمير، والثانية من الإنسان، والثالثة من الله[6].

1 إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص 427.
2 المرجع نفسه، ص 427.
3 القديس أوغسطين: الإعترافات، ص 27.
4 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 518.
5 المصدر نفسه، م4، ص 518.
6 المصدر نفسه، م4، ص 519

وعليه، فبحسب نوع الخطيئة يتحدد نوع العقاب، لكن إذا كان العقاب إلهي، فهل هذا العقاب أبدي؟

يقول توما بأبدية العقاب في حالة واحدة، إذا عملت الخطيئة على إفساد مبدأ النظام الذي هو الغاية القصوى، مثال ذلك، أنه إذا فسد المبدأ البصري، فإنه لا يمكن إصلاح البصر، إلا بالقوة الإلهية فقط، أما إذا طرأ على البصر بعض الموانع مع سلامة المبدأ فيمكن إصلاحه بالطبيعة أو بالصناعة[1]، وهكذا بالنسبة إلى مبدأ النظام الذي هو الغاية القصوى فإنه يفسد إذا ارتكب الإنسان الأخطاء التي تتنافى تماما والأوامر الإلهية مما يدل على زوال المحبة، ذلك أن الإنسان ينقاد لتلك الأوامر بفضل المَحَبَّة، وعلى هذا يلزمه العقاب الأبدي، في حين إذا لم يؤدي الخطأ إلى فساد في المبدأ بل إلى ما يؤدي إلى الغاية فقط، كأن يهتم الإنسان بشيء دنيوي إلى درجة ما دون أن يؤدي ذلك إلى إهانة الله بعصيان أوامره أو التمرد عليها، فمثل هذه الخطايا تستوجب عقابًا زمنيًا لا أبديًا[2].

وفي الأخير، نستنتج أنّ توما الإكويني في تأسيسه للقيمة الخلقية كان متأثرا إلى حدٍّ ما بالفكر اليوناني إلى درجة أنه لا يمكن الفصل بين آرائه وآراء أرسطو وأفلاطون، وإن كان هذا لا يعني أنه سلّم بكل آرائهما، إذ عمِل على نقد كل الآراء سواء كانت للفلاسفة أو للمسيحيين التي لا تتفق وروح الشّريعة الإلهية ومبادئ العقل، ذلك أن مصدر القيمة الخلقية عندَه قائما على أساسين هما: العقل والشّريعة الإلهية.

1 المصدر نفسه، م4، ص 522.

2 المصدر نفسه، م4، ص 526.

القسم الرابع

أخلاق العصر الحديث

تظافر الأكسيولوجي والإبستيمولوجي

أولا- أخلاق المنفعة بين "جيرمي بنتام" و"جون ستيوارت مل"

ثانيا- الأخلاقية بين الأداة والغاية عند اسبينوزا

ثالثا- ديفد هيوم: نحو أخلاق العاطفة والأهواء

رابعا- الأخلاق عند جون ديوي

أخلاق المنفعة

عند جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل

بوزبرة عبد السلام

جامعة محمد بوضياف - المسيلة، الجزائر

مقدمة

إن إحدى العلامات الكبرى المميزة للوجود الإنساني هي اعتبار الإنسان كائنا أخلاقيا لأن كل عمل يقوم به الإنسان بحرية وتفكير يفترض أن تكون غايته المتوخاة مفضلة على الغايات الأخرى، هذا التفضيل آت من استطاعة الإنسان قبول قيم أخلاقية أو رفضها تبعا للنتائج التي تعطي معنى لسلوكه وحياته. فالتاريخ يؤكد على أنه منذ زمن بعيد لمس الإنسان في سلوكه وسلوك الآخرين الوقائع الأخلاقية مثل: الواجب والحق والمسؤولية والجزاء والعدالة والرحمة، ومارس هذه الوقائع عمليا وأصدر بشأنها أحكاما قيمية، فحبذ هذا الفعل وذم ذاك واستحسن هذا الموقف كونه خير واستهجن ذاك كونه شر.هذه الأحكام القيمية اتسعت لتشمل حتى الكائنات غير العاقلة، فوصف الأسد بالشجاعة، والثعلب بالمكر، والكلب بالوفاء والحصان بالنبل معنى هذا أن الإنسان عايش هذه القيم في فكره ووجدانه ومارسه عمليا.

غير أن هذا التصنيف للأفعال تبعا للقيم التي تتضمنها خيرة أم شريرة إنما هو تصنيف افتراضي كونه يواجه تساؤلات عميقة تصب كلها في مصب واحد هو المشكلة الأخلاقية، ونقصد بها الأخلاق على المستوى النظري أساسا، أي مشكلة الأخلاق نفسها من حيث مشروعيتها وقيمة أساسها، وهي المشكلة التي لا يثيرها العوام من الناس كونهم يتمثلون أخلاق بيآتهم تبعا لاعتقاداتهم الجماعية والاجتماعية دون أن يخضعوها للنقد العقلي. بل أن المشكلة تكمن فيما يثيره الفلاسفة الأخلاقيين من تساؤلات حول الأساس الذي تقوم عليه المعايير والقيم الأخلاقية، ومدى مشروعية هذا الأساس، وهنا يتجلى الأصل الفلسفي للمسألة

الأخلاقية، وما افترضه الفلاسفة من أسس ومبادئ كقواعد انبنت عليها القيم الأخلاقية جميعا، وكنتيجة لهذه الأسس المفترضة تأسست المذاهب الأخلاقية بتعددها وتباينها بتعدد وتباين اتجاهات وأيديولوجيات روادها وأتباعهم.

ومن الأنساق الفلسفية التي أسست للقيم الأخلاقية وبررت مشروعيتها النزعة النفعية في العصر الحديث عند كل من جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل. اللذان أسسا للقيم الأخلاقية من حيث علاقتها بالإنسان وما يتميز به من طبيعة مليئة بالرغبات والميولات والملذات، وما ينجم عنها من سعي دائم لتحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع. فرغم اختلاف فلاسفة أخلاق المنفعة في نوعية المنافع وحدودها، لكنهم اتفقوا جميعا على أن الطبيعة البشرية بميولها وأهوائها هي الأساس الوحيد الذي تبنى عليه القيم الأخلاقية جميعا.

أولاً- الأصول التاريخية لفكرة المنفعة

يكاد يجمع أغلب المهتمين بالمباحث الأخلاقية على أن فكرة المنفعة تمتد عبر التاريخ الطويل للفكر الفلسفي، إنطلاقا من الفلسفة اليونانية وصولا إلى الفلسفة الحديثة وما لها من ظلال على الفلسفة المعاصرة.

1 - القورينائية:

نسبة لـ: أرستيبوس القورينائي(435-366ق م) الذي راقته فكرة السعادة في مذهب أستاذه سقراط، فأقام عليها مذهبه، غير أنه اتجه نحو التطرف، فقد وحد بين المنفعة واللذة والسعادة، واستند إلي القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هي المنفعة وجاهر بالدعوة إلي اللذة كغاية قصوى لحياة الإنسان. وكان هذا التطرف قد وقع عليه أيضا من تأثير بروتاجوراس وغيره من السوفسطائيين. وعندئذ انتهى إلي إقامة المعايير الأخلاقية على مبدأ اللذة والمنفعة أرستيبوس يقول بأن اللذة هي الخير الأقصى، وهي غاية الحياة ومعيار القيم الأخلاقية، ومقياس الأحكام الخلقية كلها وصرح بأنها نداء الطبيعة، فمن الضلال أن نستحي من إروائها أو نتردد في إرضائها.

وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها، وجب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة، "وهكذا أنكرت القورينائية العقل

والروح واقتصرت علي القول بأن اللذة الحسية العاجلة خير أقصى، وما عاق إرواءها شر"[1]، ولما كان هذا الأمر لا يتم إلا بكبح الشهوة التي ينتج عنها فقدان الحياة لبهجتها، أجاز المذهب القورينائي الخلاص من الحياة بالانتحار، الأمر الذي أدى بالفعل إلي انتشار هذه الظاهرة في قورينا، مما دفع بالملك بطليموس نفي خلفاء أرستيبوس وإغلاق مدرستهم، الأمر الذي أدى بأتباع المدرسة برفع شعار "السعادة هي اللذة التي لا يعقبها ألم" والقول: إن الحكيم هو من يضحي بنفسه من أجل أصدقائه وأفراد أسرته[2]، واللذة لدي: أرستبوس، هي تجربة إيجابية حية، وليست مجرد غياب للألم. وبما أنها هي الغاية الطبيعية التي تنشدها الموجودات قاطبة، فلابد أن نماهي بينها وبين الخير، ومن منظور اللذة كغاية، فإن الحاضر هو وحده الذي يعتد به، ليس الماضي الذي ما عاد بحوزتنا، ولا هو المستقبل الذي لم يصر بعد لنا، ومن ثم فإن مصدر اللذة ليس التذكر ولا ترجي الأحداث السعيدة، وإنما هي فقط اللحظة الحاضرة بكل زخمها ولأرستبوس نظرية ذاتوية في المعرفة ترتبط ارتباطا وثيقا بمذهب اللذة. فقد أنكر أن تكون إحاسيسنا هي التي تعلمنا ماهية الأشياء الحقيقية، وأن تفيدنا في معرفة الطبيعة، وفي الوقت الذي تفتقر فيه معرفة تلك الطبيعة إلى أي أساس موضوعي، فإنها تبقى عديمة الجدوى بالنسبة إلى تسيير دفة حياتنا.

ولهذا فقد كان أرستبوس يزدري الرياضيات لأنها وبالنسبة له عبارة عن حسابات صامتة، لا تولي إعتبارا للخير والشر، وتضرب صفحا بالتالي عما ينبغي أن يكون القطب الذي تدور علية إهتماماتنا. فإن كانت أحاسيسنا عاجزة عن تزويدنا بمعرفة للعالم، فيكفيها فضلا في أنها تمدنا باللذة أو تسبب لنا الأ لم وتعلمنا عن علل مشاعرنا، وهي تصلح بالتالي، لتُتخذ مُرشدا للحياة ودليلا ومن ثمة فلا بد أن تكون الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي[3].

1 توفيق الطويل، الفلسفة الأخلاق، مؤسسة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960، ص 69.

2 يوسف حامد الشين، مدخل جديد إلي علم التفسير، الإسكندرية: دار الأندلس، 2003، ص 86.

3 فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 183.

2- الأبيقورية:

نسبة لأبيقور (270-341 ق م). فالأخلاق الأبيقورية هي امتـــداد لرأيــه في الطبيعيات لأن الأصل هو الفرد، فكذلك الحال في الناحية الأخلاقية نجد أن الأصل هو مقياس الفرد، فالأخلاق الأبيقورية قائمة على مادية واضحة، وأن مبدأ اللـــذة هو أسهل الطرق الموصلة إلى الحكمة؛ عن طريق إعطاء الحكيم إمكانية إكفاء ذاته بذاته في وحدانية هادئة بعيداً عن الانفعاليين الحمْقى. وهي تدور حـــول غـــايتين أساسيتين هما: اللذة، وحالة الطمأنينة والخلو من الهموم. ومع أن التوفيق بين هاتين الغايتين ليس سهلاً، فإن جوهر الأخلاق الأبيقورية يكمن في الصلة بينهما. بيد أن الغاية الوحيدة التي يسلم بها أبيقور على ما يبدو، هي اللذة. أما الطمأنينة فلا قيمة لها إلاّ بقدر ما تكون تابعة للذة ومنتجة لها، ولهـــذا صـــوّر خصـــوم الأبيقوريـــة الأبيقوريين في صورة فُسّاق وفَجَرَة لا يردعهم عن شهواتهم رادع. "فالأصل إذا في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم، ومن الخطأ أن يظن الأمر على العكس. وأبيقور يسخر سخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة هي أوهام اتباع الخيرللخير أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم."[1]. والواقع أن مفهوم أبيقور عن اللذة مغاير لمفهوم القورينائيين لهـــا، وذلك لأسباب ثلاثة.

أولها: أن أبيقور قد قال في التحوّل والتغيّر، باللذة المتحركـــة، **وثانيهـــا**: أنّ أبيقور لم يسلّم إلاّ بلذة واحدة حسية هي لذة الجسد أي المرتبطـــة بلـــذة الـــبطن والجنس أي المتعة الثابتة والمقومة، على عكس القورينائيين الذين قـــالوا باللـــذات الفكرية والروحية بتأثير من فكر هيراقليدس، **وثالثها**: أن اللذة في نظـــر أبيقـــور ليست كما تخيّلها القورينائيون، حركة وجيشاناً، وإنما هي لذة تقوم على غيـــاب الألم الجسدي والاضطراب النفسي.

وهنا تبدأ مشكلة التوفيق بين مبدأين أبيقوريين: الأول يقول إن الخـــير يـــتم اختياره دوماً بالإرادة؛ والآخر يؤكد أن كل لذة خير وكل ألم شر، لكن لا يـــتم اختيار كل لذة، ولا تحاشي كل شـــر بـــالإرادة دائمـــاً، وهنـــا يميّـــز أبيقـــور،

---

1 عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 87

كالقورينائيين، موضوع الإرادة المتبصرة من الغاية موضوع الميل المباشر. فإذا كان الميل يحدو إلى اللذة، فإن على المتبصر بالمقابل أن يزن عواقب كل لذة، وهكذا تُهمل اللذات التي تجرّ فائضاً من الآلام، وتُتحمل الآلام التي تأتي بلذات أكبر ولهذا جعل أبيقور اللذات على ثلاث مراتب: اللذات الطبيعية والضرورية التي لا مندوحة من إشباعها، كالرغبة في الأكل، واللذات الطبيعية وغير الضرورية التي تطلب التنوع في إشباع الحاجة، مثل الرغبة في تناول نوع معين من الطعام من دون غيره. وأخيراً اللذات اللاطبيعية واللاضرورية. كالرغبة في تاج، وهي رغبات فارغة باطلة. وهكذا فالحكيم هو من يعلم أنّ أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات، أو بالأحرى، بالاكتفاء بالقليل والتلذذ بما تضعه الطبيعة المتبصرة بتصرفه. وهذا المبدأ يبيّن أن ضابط الرغبة لا يقوم في الإرادة المقابلة لها، وإنما في اللذة ذاتها. فالأخلاق الأبيقورية طائفة من التوجيهات التي تلجم الفكر عن الشرود وتردعه عن تجاوز الحدود التي عينتها الطبيعة والتقيّد بهذا المفهوم يوضح العلاقة بين الفكرتين المحوريتين، اللذة والطمأنينة. فطلب اللذة يستتبع وجوباً كل تلك التمارين العقلية: من تأمل في الحد الطبيعي للرغبات، ومن حساب اللذات، ومن تصور اللذات الماضية والمستقبلة التي يكوّن جانبها السلبي طمأنينة النفس. "فإذا ما أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة حقا وممتعة وقانعة أو راضية، فلا بد أن يكون لديه الحكمة وما تتضمنه من فضائل كالنزاهة والعدل"[1]، وهكذا يتوصل الحكيم بالعلم القانوني والطبيعيات والأخلاق، إلى أمور أربعة هي التالية: عدم الخوف من المغيّبات، وعدم الخوف من الموت، والحصول على الخير بسهولة واحتمال الألم بسهولة. فالحكيم إذن موجود حرّ، تحرّر من فكرة الضرورة ومن الآخرين، أي إنّه من دون سيّد، ويكفي ذاته بذاته. وصفوة القول أنّ أبيقور إنسان فكّر بتعمق حول تفسّخ الأخلاق وحول الصيغ المختلفة للهستيريات الجماعية، وأراد، من خلال رسالته إلى معاصريه، أن يبيّن لهم أن على الإنسان أن يكون سيد قدره.

1 فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص 546.

3- النزعة المادية (هوبز):

عكست نظرية توماس هوبز (1588-1679) الصراعات السياسية والاضطرابات الدينية التي قامت في أوروبا خلال القرن السابع عشر وخصوصا حركات الإصلاح الديني والحرب الأهلية في انكلترا وما خلفته من صراع. وتعتبر نظرية هوبز أهم عمل أنتجه الفكر الانكليزي في الفلسفة السياسية التي انطلقت من رؤيته للطبيعة الإنسانية التي تقوم على "الأنانية الفردية"، وهي رؤية ميكانيكية للكون والحياة والطبيعة. فالعالم عند هوبز يقوم على نظام ميكانيكي وكذلك الطبيعة الإنسانية التي يتحكم فيها السلوك الميكانيكي، فهو يعتقد بان الطبيعة الإنسانية تحكمها الأنانية لأن السلوك الإنساني هو نتيجة لعواطف وانفعالات وأحاسيس، وهي صور متنوعة من الحركات الميكانيكية التي تصدر عن النفس الإنسانية. وان جميع حركات البدن هي حركات ميكانيكية تصدر عن الدماغ. كما أن سلوك الإنسان من عواطف وانفعالات، ما هي إلا حركات ميكانيكية توجه السلوك وتكيف العلاقات الاجتماعية. لقد وضع هوبز إذا أسس نظرية أخلاقية تقوم على الأنانية الفردية التي ترتبط بالفكرة التي سادت آنذاك، وهي أن الطبيعة الإنسانية تقوم على تقبل اللذة ورفض الألم. ولذلك سعى الإنسان جاهدا وبالضرورة إلى الحصول على اللذة وتجنب الألم. ومثلما تنطبق هذه الفكرة على الإنسان، تنطبق أيضا على المجتمع والنظم والعلاقات الاجتماعية والتي تعود في أساسها إلى عوامل ذاتية تعود على الفرد بالمنفعة والشهرة والغنى. أما أساس التعامل الاجتماعي وقيام العلاقات الاجتماعية، فهو الخوف المشترك للأفراد على ذواقم، الذي يقوم على غريزة البقاء والمحافظة على الحياة، "أن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الإستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة والمتوحشين وما نتخذه جميعا من تدابير الحيطة وأساليب العدوان"[1] فطبيعة الإنسان عند هوبز أنانية وعدوانية، وهذه الأنانية والعدوانية دفعت الأفراد الى الصراع والاقتتال بعضهم مع البعض الآخر والى قيام الحروب بين البشر، انطلاقا من أن "الكل في

---

1 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 55.

حرب ضد الكل"، إلا أن هذه العدوانية الذاتية هي نفسها الـتي تـدفع الإنسان للبحث عن الأمان، لذلك يجنح الإنسان إلى استخدام القوة.

وهكذا فالحياة تمثل حالة حرب دائمة بين الأفراد، وان المجتمع البشري هـو اشبه "بغابة من الذئاب"، لان للطبيعة البشرية طبيعة حيوانية ومتوحشة، والقـانون الذي يسود الحياة هو "قانون الغاب" حيث يسيطر القوي على الضعيف. كمـا ان هذا القانون هو الذي يتحكم في العلاقات الاجتماعية، لأن الإنسان مجبول بالفطرة على استخدام القوة والخداع. وبسبب قانون الغاب هذا كان الإنسان قد فقد جميع حقوقه الطبيعية، لأن أنانيته الذاتية دفعته إلى استخدام القمة والمكر.

ثانياً- أخلاق المنفعة وتطورها

بسبب ظهور العديد من المشكلات الحديثة المتعلقـة بالجماعـة والدولـة والقانون قام مذهب جديد في السعادة اتسم بالنـزعة الإجتماعية هو مـذهب المنفعة العامة الذي يمثل مدرسة فلسفية إنجليزية خالصة، وضـع كـل نظرياتهـا جيرمي بنتام في كتابه الشهير"مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع" ثم جاء تلميذه جون ستيوارت مل الذي روج للمذهب في كتابه المشهور"النفعية" حيث أدخل من خلاله تعديلات هامة على مذهب سلفه بنتام. ويمثل هذا المـذهب صـورة مقابلة لأصحاب مذهب السعادة في العصور القديمة الذين أقاموا نظرتهم إلي الخير على أساس فلسفي عقلي، فنجد أنصار مذهب المنفعة العامة في العصور الحديثـة يريدون أن يقيموا نظرتهم إلي الخير على أساس علمي تجريبـي. وحجة هؤلاء أنه ليس من سبيل إلي إثبات أن هذا الشيء أو ذاك مرغوب فيه إلا بإثبات أن الناس يرغبون فيه بالفعل. ويكفي أن نحتكم للتجربة لكي نتأكد بأنفسنا أن هذا الشيء الواحد الذي يريده الناس جميعا هو المنفعة العامة. فالمنفعة في نظر أصحاب هـذا المذهب هي المبدأ الأخلاقي الذي يقضي بتحقيق أكبر سعادة ممكنة لأكبر عـدد ممكن من الناس.

فأخلاق المنفعة عموما إنما هي بمثابة ردّ على ربط الأخـلاق بمبـدأ العقـل والواجب، وأن ما يخلع على الإرادة الخيرة صفة الخير ليس هو النتائج العملية الـتي تترتب عليها، بل هو الطابع الإلزامي المتعالي الذي يتسم به فعلها.

1- عند جيرمي بنتام:

استطاع الفيلسوف الإنجليزي بنتام (1748-1832) أن يوسع مفهوم اللـــذة عند الأبيقورية مهتما بالوسائل المؤدية لها. فبنتام أرجع النفعية إلى اللذة في الوقـــت الذي كان فيه الإقتصاد الليبرالي سائد، وكانت الفيزياء متقدمة وكـــان المـــذهب الترابطي القائل بترابط الإحساسات بالمعاني شائعا، فاستنتج بنتام من هذه التيارات مذهبا المنفعة أو اللذة، والسلوك الإصغاء للفطرة ويبحث دائما على منفعته الخاصة الأخلاقي هو القائم على أساس ثابت هو أن الإنسان السعيد من ويحسن باستعمال ذكائه ومهاراته لينال أكبر قدر ممكن من المنافع.

وفي رأي بنتام أن فلاسفة الأخلاق مخطئون إذ أرجعوا الأخلاق إلى الإلـــزام والواجب من إرجاعه إلى ما في الإنسان من ميول وأهواء ورغبات. ففـــي نظـــره الطبيعة البشرية هي إلي توجه السلوك الأخلاقي، "إن الطبيعة وضعت بني الإنســـان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادة هما: الألم واللذة، وهما يحكماننا في كـــل مـــا نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر فيه، وكل محاولة يمكن أن نبذلها مـــن أجل التخلص استعبادهما لنا، لن نفلح إلا في إثبات هذه الحقيقة وتوكيدها، وربمـــا زعم الإنسان بالقول رفض سلطاهما، أما بالفعل وفي الواقع فإنه سيبقى خاضـــعا لهما دائما."[1] وإذا كان الأمر على هذه الحال فإن الفلسفة الصحيحة هـــي الـــتي تأخذ بعين الإعتبار هذا الواقع، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمـــل مسؤوليته، سؤسس نظامه الفلسفي، الذي يهدف إلى نشر السعادة بـــين النـــاس. ويؤكد بنتام على أن المنفعة هي القدرة الكامنة في غرض معين على إنتاج ربـــح أو نفع أو امتياز أو أذة أو خير أو سعادة وهذه كلها معان تكـــاد تكـــون مترادفـــة، وتشكل الوجه الإيجابـــي للمنفعة. أما الوجه السلبـــي أي السالب في نفعيته هـــو القدرة الكامنة في غرض ما على حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شرأو حـــزن. وبناء على هذا فإن مبدأ المنفعة كمبدأ وحيد قادر على جلب اللذة الصافية الـــتي لا يعكرها ألم أو أسى. هذا بعني أن الإنسان يتميز بتطبيقه لمبدأ المنفعة، بمعنى أن مـــا يعود عليه باللّذة المستمرة أو تزيد به لذته على الألم الذي يستحدثه فهو خير، وإنّ

---

1 عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 364.

ما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللّذة فهو شر. وهذا القول ينطبق على كل الأعمال إلى أية فئة أو جهة أنتمت، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة يتناول أعمال الأفراد على اختلافهم. لكن كيف نوفّق بين ما يحقّق للفرد السعادة وبين الصالح العام؟ وكيف نقنع الناس بالتصرف بما يوَدي إلى السعادة العامة؟، التعارض بين أهداف الفرد وأنانيته والمصلحة العليا للمجتمع كان دوما من الأمور المطروحة في الفلسفة الأخلاقية، مع العلم أن المجموعة هي جسم وهمي يتألف من الأفراد الدين يشكلونها، وبالتالي فإن مصلحة المجوعة ليست سوى مجموع مصالح الأفراد العديدين الذين يؤلفونها. إذا أين تكمن مصلحة الفرد؟، هنا يجيب بنتام بأن أي شيء يكون بالفعل في مصلحة الفرد ويعمل لها، كلما كان هذا الشيء يتجه نحو زيادة المجموع العام للذات هذا الفرد، أو بمعنى آخر كلما كان يميل إلى إنقاص المجموع لآلامه.

والإدراك السليم يقضي بأنّ منفعة المجتمع شاملة لمنفعة الفرد ومن ثَمَّ مقدمة عليها، ولهذا ينبغي أن يكون شعارنا في المقارنة بين اللّذات والمفاضلة بين ما تحقّقه للفرد، وما تحقّقه للجماعة، تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وحينئذٍ يكون لزاماً على القانون أن يتدخل لاستحداث نوع من الانسجام المصطنع بين صالح الفرد والصالح العام وانطلاقا من هذه القاعدة فإننا نستطيع أن نحكم على كل الإجراءات التي تقوم بها الحكومة أو السلطة السياسية، ذلك أن الإجراء الجيد هو الإجراء الذي يتمشى مع مصلحة المجموعة أي المنفعة العامة، ومن هنا يمكننا القول بأن النفعية حين تتحول إلى نفعية جماعية، تصبح مبدأ سياسيا هو مبدأ البحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب. ويحدد بنتام مجموعة من المبادئ التي تعيق تشكيل القوانين التي تحكم المجتمع، وهي بمثابة القوانين المناهضة لمبدأ المنفعة وهي:

- **مبدأ التنسك**: مبدأ يؤيد كل تصرف ينقص سعادة الفرد ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة، وأنصار هذا المبدأ هما: صنفان هما: المتدينون الذين ذهبوا إلى جعل التألم والعذاب مسألة استحقاق وواجب. أما الأخلاقيون هم الذين يحدوهم الأمل، أمل الكبرياء الفلسفي، أمل الحصول على الشهرة والسمعة الحسنة بين الناس ونيل التكريم.

- **مبدأ التعاطف والنفور**: وهو المبدأ الذي لا يحكم على الأمور من خلال ميلها إلى جلب السعادة إلى الفرد، ولا حتى من خلال الميل إلى إنفاص مثل هذه السعادة، فالحكم على الأفعال والأعمال والتصرفات هنا ينطلق من نظرة ذاتية محضة، ولا يجد المرء ضرورة لتبرير وجهة نظره باعتبارات خارجية، معنى هذا أنه مبدأ العواطف الشخصية المحضة التي هي في الأصل مقياس ذاتها وقانون نفسها[1].

وحاصل هذا المذهب يتلخّص في مجموعة من المرتكزات يمكننا أن نحددها كما يلي:

الأوّل: إن الخير يتلخّص في اللّذة المستمرة أو ما يزيد لذته على الألم الذي يحدثه، كما أنّ الشر يتلخّص فيما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللّذة.

الثاني: إنّ الخير بهذا المعنى لا يتحقّق إلاّ إذا تم للصالح العام وأدّى إلى السعادة العامة فإذا دار الأمر بين صالح الفرد، وبين التصرف لصالح المجتمع يقدم الثاني على الأول لأنّ منفعة الفرد تنطوي في منفعة المجتمع.

الثالث: إن شعار المذهب بين ما تحقّقه للفرد وما تحقّقه للجماعة هو تحقّق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وحينئذٍ يكون لزاماً على القانون أن يتدخل لاستحداث نوع من الانسجام بين المصلحتين.

يرى بنتام بأنه يجب أن تتوافر في علم الأخلاق مجموعة من الشروط حتى يرتقي إلى درجة الموضوعية- وهنا ينكشف البعد التجريبي في فلسفة بنتام- فإذا كانت اللذة غاية الحياة الخلقية والباعث الوحيد على إتيان الأفعال الخيرة، فكيف نخضعها للبحث العلمي؟ هنا يمدنا بنتام بعلم رياضي لقياس كميات اللذات المتجانسة المشتركة من طبيعة واحدة، بعيدا عن الطرح النظري التأملي الميتافيزيقي الذي يدخلنا في اعتبارات لامخرج لها وهي كما يلي:

الشدة: كلما اشتدت اللذة وزاد زخمها كلما كانت أفضل أي تتمشى بطريقة أنسب مع مصالح الشخص الذي نتفحص حاله، وكذلك بالنسبة للألم فكلما كان أشد كلما كان أسوأ، ووجب تجنبه والإبتعاد عنه.

---

1 جورجي زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993، ص 39

الدوام: وهي الفترة التي يستغرقها ألم ولذة ما، وكل لذة تبقى مـــدة أطـــول تكون أفضل من غيرها من اللذات الأخرى، والعكس صحيح بالنسبة للألم كلمـــا قصرت مدته كلما كان أنسب. **اليقين**: اللذات الأكيد تحققها أفضل من اللـــذات المحتمل تحققها، والفعل إلي يحقق لذة مضمونة خير من الفعل المشكوك في لذته.

القرب والبعد: أي اللذة الراهنة (العاجلة) أفضل من اللذة المقبلة (الآجلة) أي تفضيل اللذة التي هي تحت تصرفنا وسهلة المنال عن اللذة الـــتي يطـــول ترقبـــها وانتظارها، أما بالنسبة للألم العكس صحيح.

الخصب: أي اللذة التي تتضمن لذات أخرى أفضل من اللذات العقيمة، ومثل هذا الكلام ينطبق على الألم، فاللذة التي تعقبها لذة أخرى أفضل من اللـــذة الغـــير منتجة، وفي المقابل تجنب الألم المتولد.

الصفاء: أي خلو اللذات من الآلام، أي اللذائذ التي لا ندفع ثمنها مســـتقبلا أحسن من اللذائذ التي تورث ألما، في حين أن الألم يكون أفضل كلما كـــان غـــير نقي، أي كلما تأكدنا أن من وراءه لذة تعقبه مباشرة.

الإمتداد: أي زيادة عدد الأفراد الذين يتمتعون باللذة، والفرد الذي يطلـــب منفعة هو في الوقت نفسه يطلبها عفويا لغيره، وعندما يتجنب الألم هو في الوقـــت نفسه يجنب غيره، فالألم يزداد سوءا كلما زادت رقعته[1].

2- عند جون ستيوارت مل:

هو الوجه الثاني في النفعية الإنجليزية (1806-1873) إبن جيمس مـــل أحـــد رفقاء بنتام، وأحد روا علم النفس التجريبـــي، تعتبر نفعية مـــل امتـــداد منطقـــي وطبيعي لنفعية بنتام حيث يتفقان في إقرار مبدأ المنفعة غاية لكل سلوك أخلاقـــي، وفي تعليق الأفعال الإنسانية على ما يتحقق من منافع أو تدفع من مضار، بل أنـــه كان أخلصمن أستاذه في المطالبة بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكـــن مـــن الناس. وفي المقابل جاء مل لكي يصحح فكرة المنفعة كما حددها بنتام، الأولى: أنه يجب الإعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية فحسب. والثانية: أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية "ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها كمـــا

---

1 جورجي زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 43.

اعتقد بنتام، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية، فمما لاشك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من الوظائف الدنيا إن الإنسان البائس خير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذبا خير من جاهل راض"[1]، ويرى مل بأن السعادة هي اللذة أو مجموع اللذات، والسعادة هي المقياس الوحيد والملموس لكل عمل أخلاقي بل لكل عمل إنساني، فالخير هو السعادة والشر هو التعاسة، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة، فأعمال الإنسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من أجل تحقيق السعادة، وهي خاطئة تماما وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة. "يجب أن نجعل القوانين والنظم الإجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته ما أمكن ذلك، وأن تسخر التربية والعقيدة بما لهما من تأثير على الخلق الإنساني لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا بنفصم، بحيث يفهم أن سعادته الشخصية لا تتمشى مع السلوك الذي يتعارض مع الخير العام فحسب بل يقوم عنده دافع مباشر يحمله على ترقية الخير العام أو سعادة المجموع"[2]، ويمكن حصر التصحيحات التي قدمها مل لنفعية بنتام في ثلاث نقاط هي:

- أن تقدير اللذات لا يعود إلى طالبها، بل إلى مشورة أناس خبراء فضلاء يعرفون بتجاربهم الشخصية قيمة اللذات.
- لا بد من مراعاة كيفية اللذات بجانب كميتها، فهناك لذات أسمى من لذات أخرى وليس من المعقول أن توضع لذة حسية في مستوى لذة عقلية.
- ينبغي أن نبحث عن المنفعة العامة ونرجح الجانب الجماعي على الجانب الفردي أي أن نفعل من أجل الآخرين ما ينبغي أن يفعلوه من أجلنا.

3- البراغماتية كامتداد للنفعية:

البراغماتية كفلسفة معاصرة إنما هي في الأصل امتداد طبيعي ومنطقي للنزعة المنفعية، وهي في الوقت نفسه تطوير للإتجاه التجريبي العلمي ودفعا

---

1 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، (دت)، ص 349.

2 توفيق الطويل، مذاهب المنفعة العامة في الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953، ص 155.

لنتائجه الطبيعية. فضلا عن أنها ثورة على نظرية المعرفة خاصة المذهب العقلي الذي يرى في أن العقل هو مصدر المعرفة والسلوك، والبراغماتية كمذهب عملي نفعي نشأ في الولايات المتحدة الأمريكية مع بداية القرن العشرين، ومن البواعث التي ساعدت على ظهور المذاهب العملية جميعا ترجع إلى بواعث دينية فضلا عن أثر علوم الحياة خاصة المذهب الحيوي، عند أرنست ماخ وأثر فلسفة كانط العملية عند بيرس، بالإضافة إلى تأثير علم النفس الحديث والذي أسهم فيه وليم جيمس بنصيب وافر[1]، ويضاف إلى عوامل النشأة النظام الرأسمالي القائم على مبدأ المنافسة الفردية الحرة التي يرتبط بها العمل النافع والذي أدى بالأمريكيين إلى فهم الواقع لاستغلاله والسيطرة عليه سعيا وراء المنافع العاجلة والآجلة[2]، أما من ناحية تاريخ الفكر فالمصطلح يشير إلى تلك الحركة الفلسفية التي ظهرت في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وارتبطت بأسماء الفلاسفة الأمريكيين بيرس ووليام جيمس وجون ديوي والتي تتمركز فلسفتها حول مقولة مؤداها: لا يمكن التوصل إلى معاني الأفكار، ومن ثم لا يجب تفسيرها، إلا بالنظر إلى النتائج المترتبة عليها، كما أنه لا يمكن تحديد المعتقدات أو تبرير التمسك بها إلا بالأخذ في الاعتبار النتائج العملية المترتبة على الإيمان بهذه المعتقدات. فالحقيقة إذن ثانوية إذا ما قورنت بالممارسة العملية، ذلك أن الحقيقة وفقاً للنظرية البراغماتية ما هي إلا الحل العملي والممكن لمشكلة ما، كما أن المبرر الوحيد للإيمان بأي شيء هو أن التمسك به والعمل وفقاً له يجعل الفرد في وضع أفضل مما لو كان إذا لم يتمسك به، أما بصورة أوسع فالمصطلح يستخدم للإشارة إلى أي مدخل يركز بالأساس على ما يمكن عمله في الواقع لا على ما يجب عمله بالنظر إلى عالم المثاليات، فالبراغماتية تضع خطا فاصلا بين ما هو مثالي تصوري وما هو واقعي عملي، فالبراغماتية بدلاً من أن تركز على مقدمات الأفكار فإنها تركز على النتائج المترتبة على تلك الأفكار، فهي تُوجه نحو الاهتمام بالأشياء النهائية وبالنتائج ومن ثم، هي لا تعني بالسؤال عن ماهية الشيء أو أصله بل عن نتائجه، فتوجه الفكر نحو الحركة ونحو المستقبل، ورغم أن البعض يؤمن أن البراغماتية ما هي إلا أحد أشكال الأمبيريقية

---

1 محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981، ص 188.

2 سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط2، 1985، ص 50.

(التجريبية)، إلا أن البراغماتية تجد جذورها في أفكار ومذاهب متعددة مثل فكـــرة العقل العملي لكانط، وفي تمجيد شوبنهور للإرادة، وفي فكرة دارويــن أن البقـــاء للأصلح، وفي النظرية النفعية التي تقيس الخير بالنظر إلى مدى نفعيته، وبالتأكيد في المفاهيم الأمبيريقية للفلاسفة الإنجليز، وكذا في طبيعة المجتمع الأمريكـــي الجديـــد فالبراغماتية تُعَد بحق رد الفعل الدفاعي للمفكـــرين الأمـــريكيين تجـــاه الفكـــر الأوروبـــي، خاصة الفكر الألماني المغرق في الميتافيزيقا. وتتمركز رؤية البراغماتيـــة الفلسفية عموماً حول معطيات أهمها:

لا يمكن التوصل إلى معاني الأفكار، وبالتالي لا يمكن تفسيرها أيضا، إلا مـــن خلال النظر إلى النتائج المترتبة عليها عبر الممارسة. كمـــا أنـــه لا يمكـــن تحديـــد المعتقدات أو تبرير التمسك بها، إلا إذا أخذنا في عين الاعتبـــار النتـــائج العمليـــة المترتبة على الإيمان بهذه المعتقدات ذاتها - الحقائق النظرية ثانوية إذا مـــا قورنـــت بالممارسة العملية، فالحقيقة وفقاً للبراغماتية ما هي إلا الحل العملي والممكن لمشكلة ما. كما أن المبرر الوحيد للإيمان بأي شيء، هو التمسك به والعمل وفقاً لما يجعـــل الفرد في وضع أفضل مما لو كان لم يتمسك به. فكل فكرة لا تـــؤدي إلى ســـلوك عملي في الواقع فهي فكرة محكوم عليها بالبطلان كما عبر عن ذلك بيرس وكـــل فكرة لابد أن تكون تمهيدا لعمل ما[1].

إن الحقيقة متغيرة، والفكر ما هو إلا مرشد لكيفية تحقيق المصالح والوصـــول إلى الأهداف.

إن المعرفة بكل أنواعها ما هي إلا عملية سلوكية تقيميّه للأوضاع المستقبلية، وإن التفكير يهدف عن طريق التجربة إلى التنظيم والتخطيط والتحكم في الخبرات المستقبلية التأكيد على أهمية الخبرة ودورها الإيجابـــي تجاه المعرفة، فلما كان المقصود بالخبرة هو ذلك التفاعل الحيوي الذي يتم بين الكائن (الإنسان) وبيئته -سواء كانت هذه البيئـــة مادية أو اجتماعية- فليس غريبا أن نجد مثلا جون ديوي يحاول البحث عن بذور شتى الخبرات البشرية الرفيعة، بما فيها الخبرة الجمالية نفسها في صميم عملية التفاعل التي تتم بين الموجود البشري وبيئته، أي العودة إلى الخبرة العادية نفسها[2].

---

1 سماح رافع محمد، مرجع سابق، ص 51.

2 زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، 1968، ص 64.

- رفض وجود أشياء خارقة للطبيعة تتحكم في مقدرات العالم، وكذلك رفض المعايير المطلقة والأزلية للمعتقدات والقيم، وإحلال معايير أكثر مرونة ومحدودية محلها.
- ضرورة عدم الفصل بين الفكر والحركة، وبين العلم المحض والعلم التطبيقي، وبين الحدس والتجربة
- على المستوى السياسي، يرى المفكرون السياسيون البراغماتيون، ضرورة عدم الفصل بين المصلحة الخاصة والعامة، ويؤمنون بالمذهب الفردي، ويرفضون التسلط والشمولية.
- أهم ما في الفلسفة البراغماتية هو تركيزها على الخبرة والممارسة والفكر العملي في حل المشكلات، وخدمة المجتمع الديمقراطي، وتبني مبدأ المشاريع كوسيلة من وسائل التعلم. كما تؤكد على ضرورة تجاوز الماضي، وأن التعليم أحوج ما يكون إلى ثقافة اليوم والغد، ويأخذ منها على قدر الحاجة للحياة الفاعلة المفعمة بالخبرات الناجحة.
- إن الفلسفة البراغماتية تجد جذورها في العقل العملي لكانط، وفي تمجيد الإرادة لشوبنهور، وفي فكرة البقاء للأفضل لدارون، وفي النظرية النفعية التي تقيس الخير بالنظر إلى مدى نفعيته. سواء في توجهها القديم أو توجهها الحديث وهي نظرية أمريكية شكلت رد فعل للمفكرين الأمريكيين تجاه الفكر الغربي، وبخاصة الفكر الميتافيزيقي.
- قيمة أخلاق المنفعة: لقد تعرض المذهب النفعي لجملة من الإعتراضات العنيفة من قبل الذين لم يرقهم رد الأخلاق إلى الطبيعة البشرية وما تحمله من غرائز ومنافع يسلك بمقتضاها الفرد فيطلب اللذة أو الخير والسعادة، وينفر من الألم أو الشر والتعاسة. ومهما كثرت وتنوعت المآخذ إلا أن المذهب النفعي قد قدم لنا أوضح صورة من صور الواقعية والتجريبية في الفكر الأنجلوسكسوني الحديث والمعاصر بعيدا عن الطوباوية والفلسفة المثالية التي تريد أن تصور الإنسان في غير طبيعته التي جبل عليها، وهذا شكل من أشكال المكاشفة أمام الذات بعيدا عن التلوينات المصطنعة اجتماعيا، أوالتبريرات الشكلية المتعالية عقليا. وما يزيد المنفعية أكثر وضوحا وقبولا هو قولها بالمنفعة العامة قبل

المنفعة الخاصة، واجتذاب محبة الناس أو محبة الخالق، ذلك أننا جميعا نسعى إلى السعادة ونرغب فيها بغض النظر عن بقية معتقداتنا، وهذا هو عين الإرتقاء في الفكر المنفعي الحديث مقارنة بما صور في العصر القديم.

فالمنفعية مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الغربية وفي الفكر الإنجليزي، فهذه المدرسة هي إبنة الغرب الذي شاء أن يجد حلولا علمية لكل المشكلات حتى الأخلاقية منها. فلقد كان بنتام يقول دائما بضرورة تحسين العلم الأخلاقي، وهنا تبدأ في التجلي أبعاد فكره السياسية والاقتصادية، حيث اقترنت في عصره المنفعة بالديمقراطية والأفكار المتعلقة بالحرية وحقوق الأفراد، كما لعبت المنفعة دورا كبيرا كحلقة وصل بين الليبيرالية التجارية والسياسة. ويمكن حصر بعض الإنتقادات التي تعرضت لها المنفعة فيما يلي:

- الأخلاق المنفعية أخلاق انتهازية، وبالتالي فهي لا أخلاقية لأنها لا تستند إلى مبادئ وكلمة انتفاع التي تستعمل هنا تؤخذ بالمعنى الوصولي للذي يقوم بالعمل، إذ أنه يفعل من أجل انتفاعه الشخصي ومصلحته الأنانية الفردية كالشخص الذي يضحي بمصالح بلده من أجل الاحتفاظ بمنصبه، وكأن الوصولي المنفعي يميل دوما إلى أن يجعل من حالته الشخصية استثناء يشد عن القاعدة فيحلل لنفسه ما يحرمه على غيره.
- السعادة كلمة جذابة لحسن وقعها في النفوس لكن ما يشوهها هو ارتباطها باللذة، فمن السهل علينا أن نتصور إنسانا يتصرف من أجل منفعته دون أن ينتج عن هذا التصرف أية لذة ضرورية، ومن العبث الخلط بين اللذة والسعادة، فاللذة هي التي ما إن تقبل حتى تتلاشى في حين السعادة حدودها لا متناهية راهنا ومستقبلا.
- من الصعب حساب اللذات والآلام وقياسها قياسا رياضيا لأن مجالها الحياة الداخلية أي عالم المشاعر الذي لا يقبل بأي حساب، كون الشعور ديمومة غير قابلة التجزيء والقياس والتنبؤ، وتصبح بذلك اللذات والآلام ذات طبيعة ذاتية تتلون بالأحوال النفسية التي يكون عليها المتلذذ أو المتألم، وهي التي عبر عنها برغسون باسم الزمان السيكلوجي في مقابل الزمان المكاني الذي تتقد ربه الظواهر المادية.

- إن أخلاق المنفعة تقلب نظام القيم الأخلاقية، إذ تجعل المنفعة هي المقياس الأمثل والوحيد للأخلاق، وفق مبدأ ما هو كائن وليس ما يجب أن يكون، وفي هذا إلغاء لأي اعتبار للعقل ولأي إلزام أخلاقي، الذي بدوره يؤدي إلى إلغاء مشروعية القيم الأخلاقية. هذه النتيجة هي التيبلورت الفكر الأخلاقي عند كانط الذي أكد على أنَّ شعور الإنسان الطّبيعيّ حساسيّة توجّه أفعال الإنسان نحو تحقيق المنافع الشّخصيّة، الّتي تتعارض مع القيمة الأخلاقيّة، كما ينصُّ عليها القانون الأخلاقيّ، فإنّها تتّسم بالأنانيّة والغرور، تلبيةً للميول والغرائز الذّاتيّة بهدف تحقيق اللّذّة الحسيّة والنّأي عن الألم، ولو كان ذلك يؤدّي إلى الإضرار بالآخرين والتسبّب في إلحاق الألم بهم، الأمر الّذي يجعل هذا الشّعور غير جدير بتوجيه أفعال الإنسان وجهةً أخلاقيّةً سليمة. من هنا لا غنى عن القانون الأخلاقيّ لتوجيه أفعالنا وسلوكنا توجيهاً أخلاقيّاً صحيحاً، ومثل هذا القانون ينبغي أن يتقدّمَ الشّعور الطّبيعيّ لدينا، فيكون مرشداً وهادياً للقيام بالأفعال الأخلاقيّة وفعل الخير. فالقانون الأخلاقيّ على النّحو الّذي قرّره كانط في مبدأ استقلال الإرادة هو: "منطوق مبدأ السّلوك العام الّذي يجب أن يُطابق الكائن العاقل بينه وبين أفعاله"[1]، وهو أيضاً: "المبدأ الكلّي والملزم الّذي ينبغي أن تكون أفعال الكائن العاقل مطابقة له من أجل تحقيق استقلال الإرادة"[2].

من هنا تبرز أهميّة الحاجة لوجود القانون الأخلاقيّ، إذ يُحوّل الشّعور الطّبيعيّ من شعورٍ خاطئ، إلى شعورٍ أخلاقيٍّ بفعل الأثر الّذي يحدثه فيه، ولكن هذا القانون بالنّسبة للشّعور يبدو كأنّه سلطة أجنبيّة قامعة وملزمة، فيكون الشّعور الأخلاقيّ في هذه الحالة في مرتبة هي ليست عليا في سلّم الأخلاقيّة، رغم أنّه أخلاقيّ من النّاحية الشّرعيّة فهو لا يستطيع بلوغ مرتبة الأخلاقيّة إلاّ عندما يُفضي تأثّرهُ بالقانون الأخلاقيّ إلى إحداث شعورٍ باحترامه وتبجيله، فيُصبح القانون الأخلاقيّ إذ ذاك قانوناً أخلاقيّاً داخليّاً نابعاً من الإرادة العاقلة للإنسان، فيتّخذُ

---

1 مجمع اللّغة العربيّة، "المعجم الفلسفي"، تصدير، الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 145.

2 مراد وهبة، "المعجم الفلسفي"، دار الثّقافة الجديدة، القاهرة، ط3، 1979م، ص 323.

إلزامهُ للأفعال الصّادرة عن هذه الإرادة صورة الإلزام الدّاخليّ، ويكون الالتزام به السّمة المميّزة للشّعور الأخلاقيّ، والحقيقة أنّ القانون الأخلاقيّ ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها، بل هو منبثق من الإرادة نفسها، الأمر الّذي يبرّر ضرورة إطاعته. وهذه الإطاعة إذاً هي حريّة وليست قسراً. وهذا المبدأ يُسمّيه كانط مبدأ التّشريع الذّاتي للإرادة[1].

إنّ احترامنا للقانون الأخلاقيّ هو ما يرتفع به إلى مرتبة الأخلاقيّة، وليس بالتزامنا القسريّ به، ناهيك عن أنّ القيمة الأخلاقيّة أصلاً لا تتبعُ مادّة الفعل الأخلاقيّ بل تتبعُ صورته أو شكله. والمادّة في لغة كانط تعني في مجال الأخلاق: ما يفعلهُ الإنسان أو ما يعتقد بأنّ من واجبه أن يفعله، فالإنسان يُحقّق شكل القانون أو يُحقّق القانون تحقيقاً شكليّاً إذا كانت الأفعال الّتي يقوم بها لا تبتغي سوى التّقيّد بالقانون، والخضوع للواجب لأنّهُ قانون أو واجب، أي لمجرّد اتّصافه بالصّفة الأمريّة. "إن الإلزام ينطوي على المسؤولية الأخلاقية ومعنى هذا أن الأفعال التي تصدر عنا إعمالاً للواجب متوقفة علينا (أي على اختيارنا الأخلاقي) ومعنى هذا بالتالي أننا من حيث كوننا كائنات أخلاقية أحرارٌ ويترتب على ذلك أن الحرية وثيقة الصلة بالأخلاق.))[2]، وهذه الصّفة الأمريّة هي شكل الواجب وصورته، وبها تتمثّل قيمة الواجب وصورته وبها تتمثّل القيمة الأخلاقية الصّحيحة. فإذا دفع المدين ما عليه اجتناباً للملاحقة، أو احترام المرؤوس رئيسه حبّاً في التّرفيع، فإنّ كلاًّ منهما يخضع مادّيّاً للأخلاق، ويحقّق مادّة الواجب، ولكنّهما لا يخضعان شكليّاً للأخلاق، ولا يُحقّقان صورة الأخلاق. وعليه فهنالك موقفان أساسيّان، حيال القانون الأخلاقيّ، موقفٌ شرعيٌّ وموقفٌ أخلاقيّ. أمّا الشّرعيّ فيقتضي انطباق أعمال الإنسان على مقتضيات القانون، لأنّهُ يتّفق مع أحكام العدالة الإنسانيّة. أمّا الأخلاقيّ، عندما يقوم الإنسان بعمل من الأعمال احتراماً للقانون كان موقفه أخلاقيّاً حقّاً، لذا فالشّيء الطّيّب أخلاقيّاً لا يكون طيّباً من حيث مادّته وفحواه بل من حيث إضافته إلى الفاعل الأخلاقيّ، إلى الإرادة، إلى النّيّة.

---

1 عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثّاني، ص 284.

2 إمانويل كانت، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1969، ص 24.

ما نخلص إليه هو أن أصحاب المنفعة جعلوا من الطبيعة البشرية وما تنطـوي عليه من رغائب وأهواء وملذات، خلقت جدلا عميقا إضافيا وأساسيا في الوقـت نفسه حول المبدأ الأمثل الذي ترتد إليه القيم جميعا، وهنا برزت مشكلات أخرى ترتبط بطبيعة القيم الأخلاقية من حيث نسبيتها وإطلاقيتها، والتي بدورها تقود إلى مشكلة أخرى هي العلاقة بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية حيث نجـد أن التركيب الأساسي لهذين المفهومين ينحل إلى بنية واحـدة تقريبـاً يُنظـر إليهـا بطريقتين، أو لنقل أنها تتألف من وجهين بل إننا نجد أن فلاسفة الأخلاق بشـكل عام قد وضعوا علم الأخلاق وما يتعلق به تحت نطاق ما أسموه بالعقـل العملـي، والعقل العملي يدل على تداخل المجال النظري المتمثل بإدراكات العقل المحضة مـع المجال العملي الذي يُعنى بالسلوك الخارجي فيتكون من خلال ذلـك مـا يـدعى بمعيارية الأخلاق أي كون البعد العقلي فيها موجهاً باتجاه وضع معايير وقيم للبعـد العملي الذي يستهدف السلوك الإنساني في الخارج. وبهذا يكـون التميـز بـين مفهومي النظري والعملي في علم الأخلاق تميزاً أكاديمياً تبرره طبيعة التمايز بين ما هو ذهني عقلي، وما هو خارجي واقعي. ومن هنا نجد أن البحـث النظـري في الأخلاق يتجه نحو وعي المفاهيم الأساسية التي يقوم عليهـا الـتفكير الأخلاقـي بوصفها نابعة من تحليل الذهن البشري لواقع الحياة الأخلاقية إذا أننا نعلم بأن مجال المفاهيم والتصورات النظرية هو المجال الذي ينفرد به عقل الإنسان صاحب القدرة على التفكير والفعل.

الأخلاقية بين الأداة والغاية
عند اسبينوزا

رفقة رعد

كلية الآداب، بغداد- العراق

1- بيئة اسبينوزا ومدلول الأداة والغاية

بندكت دو اسبينوزا ولد (1632-1677) في أمسترادام هولندا من أبوين يهوديين، تعلم اللغة اللاتينية والأسبانية والعبرية، وقد درس مؤلفات الكثير من العلماء والفلاسفة أمثال كوبرنيق وجاليلو وكبلر وهارفي وديكارت[1]، تذكر أغلب الكتب التي تضمنت السيرة الذاتية لاسبينوزا انه كان يعيش ضمن بيئة سياسية ومجتمعية مرتبكة سببت له الكثير من المشاكل بسبب المنحى الفلسفي الذي انحى له والذي يخالف الفكر اليهودي وتعاليمهم الدينية، حيث أعتبر بسبب أفكاره متمرداً على العقيدة اليهودية مما أدى ذلك إلى اتهامه بالالحاد وتم طرده من الكنيسة اليهودية بالتالي قاطعته الطائفة ذاتها وكذلك اصدقائه وحتى اهله[2].

وقد شارك اسبينوزا في عضوية الكثير من الطوائف والجمعيات الفكرية والدينية التي يمارس فيها نشاطاً ثقافياً وسياسياً ذي طابع ثوري يدعو إلى حرية الفكر والحرية الدينية من خلال نشر ثقافة التسامح والحب ونبذ السلاح وترك الطقوس الدينية والأستغناء عن رجالات الدين[3].

لا تحمل الحرية الفكرية لدى اسبينوزا غير معنى الحياة لأن الحياة لديه هي الفكر ولا يحمل معنى ثاني للحياة غير العقل وأهميته، ذلك ما أعطى لحياته كل هذا

---

1 ينظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ت: فواد كامل وزملائه، بغداد 1983، ص 248.

2 ينظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ط2، قم 1429هـ، ص 137. يقارن، برتراند رسل، حكمة الغرب، ت: فؤاد زكريا، ج2، ط2، الكويت 2009، ص 71-72.

3 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، القاهرة 1962، ص 26-27.

التوتر المجتمعي والنفسي بين الخوف من التعبير عن ارائه الخاصة وبين سعيه لتحصيل الحرية، فالأخطار كانت موجودة وشديدة من قبل الحكــام والســلطات الدينيــة الرسمية من جهة ومن قبل الطائفة اليهودية من جهة أخــرى والســبب يعــود إلى جرأت أرائه التي ظهرت إلى العلن من خلال كتابهِ (البحث اللاهوتي السياسي) التي تجسدت فيه أرائه بجرأةٍ كبيرة ويمكن أن تعتبر أكثر الآراء تحرراً في عصره، فلــتمس بوادر الأضطهاد وأخذ بالتأهب لها[1].

للعقل عند اسبينوزا مكانته العالية التي تجعله المركز في فلسفتهِ والتي ينطلق منه نحو تفسير معنى الحقيقة، تقديساً لهذا الجزء الإنساني الذي لم يأخذ دوره الحقيقــي في الحياة الأنسانية لتحصيل منافع معرفية تأخذ بيد صاحبه نحو الحرية والســعادة، (أن العقل لا يطالب بشيء مناقض للطبيعة، وبالتالي فهو يدعو إلى أن يحب كــل امرئ نفسه وأن يبحث عن منفعته الخاصة وعما يفيده حقا، وأن يرغب في كل ما يقود الإنسان فعلاً إلى كمال أعظم)[2].

لم يخلو مؤلف لاسبينوزا دون أن يكون هناك حديث عن العقل وعن طاقتــه الكامنة التي اذا ما استخدمت وفهمت بالطريقة الحقة استطاعت ان تنشأ حياة مليئة بالغبطةِ، فقد وجد اسبينوزا في عقله قوة كامنة تستحق التقديس ولا يمكــن لإي دين أو قانون أن يختزل هذه القوة فرفض أن يعيش ضمن أطار الجبرية الغبية، وكان نتاج ذلك واضح في فلسفته من حيث الغاية ومن حيث المضمون ومــن حيــث الصقل البارع في نظرياته.

فقد أدرك اسبينوزا قبل أن يدرك الآخرين عظمة هذا العقل، والكــثير مــن الأدلة أو قراءة واحدة لكتبه تثبت طاقته العقلية الكامنة والقادرة على الإبداع بعيداً عن الجدران الكونكريتية المعارضة لفكرة العقل وفكرة أن يكون الإنسان هو القائد الوحيد لذاته وحياته.

---

1 ينظر، المصدر السابق، ص 58. ينظر، اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ت: حسن حنفي، ط1، بيروت2005.

2 اسبينوزا، الاخلاق، ت: جلال الدين سعيد، تونس (ب. ت)، ص 278. يقول رسل في ذلك (كان اسبينوزا من أنصار حرية التفكير على خلاف هوبز. بل إن ميتافيزيقاه ونظريته الأخلاقية تستتبع بأن الدولة لا تستطيع أداء عملها على الوجه الصحيح إلا في إطار هذه الحرية). ينظر، حكمة الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 73.

فلم يكن متكبراً أو متعجرفاً أو متعالياً على الدين أو السياسة، جل ما أراده هو حياة حرة، حياة عقلية تحترم العقل وتقدم له كل مضامين السعادة الحقة وهذا ليس بغريب أن كان اسبينوزا قد تأثر بالكوجيتو الديكارتي لكن من منظور مختلف، فلا يكفي أن أفكر وأن أوجد بل أن أفكر وأن أكون حر بذات الوقت.

وهذه المنزلة الرفيعة التي أعطاها اسبينوزا للعقل لم تأتي للعلو بالعقل ذاته بقدر ما يخدم الحرية الإنسانية (أن الإنسان الحر هو الذي يهتدي بالعقل وحده، إذن فالذي يولد حراً ويبقى كذلك إنما هو لا يملك غير أفكار تامة)[1].

وهكذا أصبحت فلسفته تحث الخطى نحو الحرية كغاية يجب تحصيلها وكبغطة يجب منالها لأن خلاص الإنسان يتمثل في تجرده من أي خرافة أو عقيدة فكرية أو دينية خاطئة، فالبحث في هذا المضمون يأخذ من الواقع مادتهِ وأحياناً أخرى من اللاواقع ومن العقل والحواس أدواته، وحينما أوصل اسبينوزا بين المادتين جعل أداة واحدة هي الكفيلة بكشفه، بذلك علا من شأن قدسية العقل البشري ورفعه إلى مستوى إدراك الماهيات والجواهر وفهم الضرورة وقانون سيرها الطبيعي وجعل من الحرية غايته التي يطالب بها العقل الفاهم والواعي لوجوده، كأداة تحصيلية لها.

ولا يسعى اسبينوزا إلى مفهوم الحرية المتداول في الدراسات الأخلاقية الروتينية لكن يحمل مضامين مختلفة، تلك المضامين التي تجعل من الحرية إتباع الضرورة بعد إدراك حقيقتها وتجعل من ممارستها بهذه الهيئة هي الخلاص الأكيد نحو السعادة ونحو كل الصفات التي من شأنها أن تحفظ وجوده على أتم وجه، لأن الإنسان من وجهة نظرة لا يملك السلطة على إرادته بل السلطة تتمثل بالعلة الخارجة عنه أو الضرورة.

فالحرية هي أعلى درجات تحقيق الوجود حينما يتحقق التوافق والانسجام مع نظام الطبيعة، التي فسرها الدكتور زكريا إبراهيم على أن هذه الحرية هي حرية الصدفة فقط، أي التي تعمل بدون باعث ودون أي علم بالأسباب التي يعمل أو يفعل الإنسان من أجلها[1]، على الرغم من أن بواعث الفعل الاسبينوزي الإنساني تتمثل في كل ما يخدم المنفعة الشخصية والبشرية وحفظ الوجود وتلك هي الفضيلة والحرية بذاتها،

---

1 اسبينوزا، الأخلاق، مصدر سبق ذكره، ص 334.

2 ينظر، مشكلة الحرية، ط2، القاهرة 1963، ص 36.

يقول في ذلك اسبينوزا (أن الإنسان الذي يهتدي بالعقل لا ينقاد إلى الطاعة بوازع الخوف، لكن بإعتبار أنه يسعى إلى حفظ وجوده وفق ما يأمره به العقل، أي بإعتبار أنه يسعى إلى العيش حراً، فهو يرغب في احترام قاعدة الحياة والمنفعة العامة).[1]

2- الإنفعالات بين الأداة والغاية:

كي نفهم آلية عمل الانفعالات بشكل صحيح علينا قبل الشروع في تفسير نظريات اسبينوزا في الإنفعالات ودور العقل في تحجيمها وغاية العقل في إدراكها توضيح العلاقة التي تربط النفس بالجسم حسب رؤية اسبينوزا الخاصة، فالكثير من النظريات الفلسفية حاولت الفصل بين الجسم والنفس بإعتبارهما جزئين منفصلين عن بعضهما ولهم خواصهم المختلفة، لكن ما قدمه اسبينوزا هو خلاف ذلك مبين أن من صفات جوهر الكون ذلك الجوهر الذي (يوجد في ذاته ويتصور بذاته: أي ما لا يتوقف إنشاء تصوره على تصور شيء آخر)[2]، هي صفة الامتداد والفكر التي عن طريقهما ينتظم الكون بأسره، لا منفصلتين لكن كل ما موجود في الكون يمتلك هاتين الصفتين أي الامتداد والفكر[3]، وإذا ما قمنا بعملية تطبيق هذه الفكرة على الإنسان سنجد أن الإنسان بدورة يحمل صفة الامتداد والفكر، فالفكر هو الذهن البشري في مقابل الامتداد أي الجسم، فيعرف اسبينوزا الجسم على انه (حال يعبر، بوجه معين ومحدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئا ممتداً)[4]، إما الفكر فهو (تصور تنشئه النفس بوصفها شيئا مفكراً)[5]. بالتالي كل ما يصدر عن النفس البشرية هو مزيج بين الفكر والامتداد أو بين الذهن والجسم (أن أوامر النفس وشهواتها وتحدد الجسم إنما هي جميعها أشياء متزامنة بطبيعتها، بل هي شيء واحد لا غير نسميه [أمراً] عندما ننظر اليه ونفسره من خلال صفة الفكر، و[تحدداً] عندما ننظر اليه من خلال صفة الامتداد ونستنبطه من قوانين الحركة والسكون)[6].

1 اسبينوزا، الاخلاق، ص 339.
2 اسبينوزا، الاخلاق، ص 30.
3 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 99.
4 اسبينوزا، الأخلاق، ص 85.
5 المصدر نفسه، ص 86
6 المصدر السابق، ص 167.

إذن ما هي الإنفعالات؟ أن ماهية النفس البشرية تتألف وفق الضرورة من فكرة، أي من أفكار تامة وغير تامة تكون بها تارة فاعلة وتارة أخرى منفعلة[1]، ومصدر هذه الأفكار جميعاً هو الله بكونه شيء مفكر، توجد جميع الأشياء فيه، وكل ما يصدر في الكون يصدر من خلال قوانينه اللامحدودة[2]، فتنفعل النفس أي تصدر عنها إنفعالات لإمتلاكها أفكار مختلطة وغير واضحة ناتجة عن الظن لا عن المعرفة الصحيحة التي يعتبرها اسبينوزا النوع الثالث من المعرفة[3]، وتخضع النفس بدورها إلى كثرة الإنفعالات بكثرة الأفكار الغير تامة أو المختلطة التي لديها[4].

لذلك يطلق اسبينوزا لفظ العبودية على عجز الإنسان على إن يقمع إنفعالاته ويحكمها وفق العقل[5]، ويعزو اسبينوزا سبب تكون الأفكار الغير التامة لدينا إلى إن الطبيعة بضرورتها وأزليتها خالية من القيم البشرية، أي أن الإنسان هو الصانع الوحيد لهذه القيم بإعتبار أن الأشياء بماهياتها الحقيقة كما أوجدتها الطبيعة هي خالية من إي قيمة، أي خالية من اي كمال أقل أو كمال أكثر، لأنها نتاج علة فاعلة لا يكون نتاج خلقها إلا الكمال، نتاج الله(الطبيعة) الذي يُوجد الأشياء بدون غاية، (إن الطبيعة لا تتصرف من أجل غاية، وإن الكائن الأزلي واللانهائي الذي نسميه الله أو الطبيعة يفعل بنفس الضرورة التي يوجد بها، إذ أن الضرورة الطبيعية التي يوجد بها هي عين الضرورة التي يفعل بها أيضاً)[6].

ويغدو بذلك أن كل ما نسميه جميل أو قبيح، خير أو شر، سعيد أو حزين هي مجرد إنفعالات بشرية يفسر بها الذهن البشري واقعه، والتي تعطي عن طريقها نموذج للطبيعة البشرية.

ولقد رد اسبينوزا كل الإنفعالات الصادرة من الإنسان إلى إنفعال الفرح (اللذة) والحزن (الالم)، بإعتبار أن كل الإنفعالات الأخرى هي متولدة ومشتقة من

---

1 ينظر، اسبينوزا، الأخلاق، ص 162.
2 ينظر، المصدر نفسه، ص 50.
3 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 282.
4 ينظر، اسبينوزا، الأخلاق، ص 163.
5 ينظر، المصدر نفسه، ص 257.
6 المصدر السابق، ص 258.

إنفعالي الفرح والحزن[1]، ويمكن أن نفسر هذين الأنفعالين على أساس أهما الرغبة أو الجهد الذي تبلذه النفس من أجل البقاء، فإن صدر هذا الجهد من النفس والجسم على السواء سمي شهوة، فلا يورد اسبينوزا أي فرق بين الرغبة والشهوة لذلك يعرف الرغبة على أنها الشهوة المصحوبة بوعي ذاتها[2].

وهذا ما نلتمسه في الرغبة الخاصة لكل فرد التي تعكس طبيعته هو، بالتالي سيختلف فرح شخص أو حزنه عن فرح وحزن شخص أخر بقدر إختلاف طبيعته عن طبيعة الأخر، أي ستختلف الإنفعالات من إنسان إلى أخر[3].

وطبيعة عمل هذه الإنفعالات تتمثل في أن النفس أو الذهن يمر بحالات من الكمال الزائد أو الناقص فيعرف الفرح على انه (الإنفعال الذي تنتقل به النفس إلى كمال أعظم)[4]، ويعرف الحزن على انه (الإنفعال الذي تنتقل به إلى كمال أقل)[5]، والجهد أو النزوع الذي تبذله النفس إلى كمال أعظم أو كمال أقل هو الذي سيحدد كمية الفرح والحزن التي يمكن للنفس تحصيلها وفق العقل.

فهناك حد فاصل بين الإنفعالات التي يجب اعتمادها من قبل الإنسان وبين الإنفعالات التي يوجب تجنبها، أي الإنفعالات النافعة والغير نافعة لنا أو بقدر ما تكون خير لنا أو شر متعمداً على العقل في هذه الغربلة، لان (الرغبة المتولدة من العقل تجعلنا نسعى إلى الخير بصورة مباشرة ونتجنب الشر بصورة غير مباشرة)[6]، وتتم آلية العمل بالاعتماد على ما يمليه علينا العقل في إدراك ما يحفظ ذواتنا ويستمر في وجودنا، أو ما يعوقها، فعندما نكون فكرة عقلية واضحة عنه ومتميزة سيفقد طابعه السلبي، ستتحول الإنفعالات من هوجاء إلى إنفعالات مبنية على أفكار صحيحة وأمنة لنا، بالتالي يمكن بعد حكم العقل أن نتخلص من عبوديتها وتغدو الأفعال الإنسانية حرة لا تخضع إلا للضرورة الطبيعية[7]، (إن الإنسان الحر

---

1 ينظر، المصدر نفسه، ص 174- 175.
2 ينظر، المصدر نفسه، ص 172- 173.
3 ينظر، المصدر نفسه، ص 229.
4 اسبينوزا، الأخلاق، ص 174.
5 المصدر نفسه، ص 174.
6 المصدر نفسه، ص 329.
7 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 280.

هو الذي يهتدي بالعقل وحده، إذن فالذي يولد حراً ويبقى كذلك إنما هو لا يملك غير أفكار تامة، وبالتالي فهو لا يملك أي تصور للشر، ولا للخير أيضاً)[1].

3- الخير والشر بين الأداة والغاية:

تقول قاعدة اسبينوزا أن العقل المحكم سيطرته على الأنفعالات ينـــزع نحـــو فعل ما يلائمنا ويسرنا وننفر من كل من شأنه ان يؤذينا أو يحزننا، وتلك القاعـــدة هي التي من شأنها أن تقدر لنا مقدار الخير والشر الذي يصيبنا وفق قانون العقـــل، (أعني بالخير كل نوع من أنواع الفرح، وأيضاً كل ما يقود إلى الفرح، ولاسيما ما يشبع الرغبة، مهما كانت هذه الرغبة. وأعني بالشر كل نوع من انـــواع الحـــزن، ولاسيما ما يحبط الرغبة)[2]. فعلى النفس المنفعلة أن تنفعل بإتجاه ما يحقق لها الخـــير دون الشر، وهذا ما يلائم طبيعتها بحكم قانون الضرورة، فـــ (كلما كان شيء من الأشياء موافقاً لطبيعتنا، كان خيراً بالضرورة)[3]، وكلما كان تحت ظل العقل كان أكثر نفعاً لنا وأكثر حفظاً لسلامتنا الإنسانية.

وهو بهذه الطريقة قد حل مشكلة قديمة العهد أي مشكلة صدور الشر عـــن الله، حيث وفق بين مشكلة الشر والفاعلية الإلهية على السواء، بإعتبـــار أن الشـــر عدم أو هو كيان عقلي أساسه العلل الغائية أي العلل الصادرة عن البشر التي تضفي على الماهيات غايات اختيارية شر أو خير، حسن أو قبيح، ولم يصدر الشر عـــن العلل الفاعلة إي العلل التي مصدرها الإله التي تنظر إلى الماهيات بجوهرها الحقيقـــي دون غايات، وبنفي الشر يتنفي تحكم العناية الإلهية بالعالم، وتسير الطبيعـــة وفـــق ضرورتها غير عابئه بالإنسان، مع الإستبقاء على وجود مبدأ الهي أزلي وواحد[4].

وهذا ما يجعل الشر عبارة عن إنفعال بشري، إذا ما استوعب العقل حقيقتـــه أستطاع أن يعبر إلى بر الأمان في تحصيل الحرية الإنسانية المحكومة بالفهم والإدراك العقلي والموافقة للضرورة الطبيعية، فإمكان تحصيل الحرية واقع وفق العقل المـــدرك

1 اسبينوزا، الأخلاق، ص 334.
2 اسبينوزا، الأخلاق، ص 206.
3 المصدر نفسه، ص 289
4 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 266- 267.

للخير والمنفعة في مقابل إدراك الشر، فالشر في حقيقته عبارة عن التقاء سيء لـدى موجودات عاجزة عن إستخدام المعرفة وعن الخروج من ظلام الجهل والعبودية والتخلص من الأفكار المختلطة[1].

وهذا ما يأخذ اسبينوزا لذات التفسير لمفهوم العدالة بإعتبارها قيمة إنسانية لا وجود لها في الحالة الطبيعية إنما وجودها يقتصر على الإنسان ذاته بتصوره لها في حالة المدنية لا الحالة الطبيعية، فلو امتلك الأنسان لعقل قادر على التحكم بإنفعالاته لأستطاع بسهولة أن يقدر ما يصب في مصلحته الشخصية والتي تأخذ به إلى الخير كمنفعة خاصة ومنفعة عامة، بالتالي كل شخص سيمتلك حقه الذي هو من نصيبه دون الإساءة إلى أي فرد أخر خوفاً من سوء أعظم وخدمة لمصلحته الشخصية، فتختفي بذلك مفاهيم عادل أو ظالم، وسيغدو العدل والظلم، والخطيئة والإستحقاق، معان خارجية، لا صفات مبينة لطبيعة النفس[2].

4- الفضيلة بين الأداة والغاية:

يعرف اسبينوزا الفضيلة بأنها (الجهد ذاته الذي يبذله المرء من أجل حفظ كيانه الشخصي، وأن السعادة في قدرة المرء على حفظ كيانه)[3]. ويتمثل هذا الجهد في الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان من أجل ما يخدم منفعته الحياتية في السيطرة على الإنفعالات والتفكير وفق قانون طبيعي يلائم طبيعتنا الخاصة، وهذه المنفعة لا تعني تحقيق للرذيلة في مقابل المصلحة العامة بل هي الفضيلة[4].

وهذا ما يجعل الرغبة في حفظ كياننا والسعي لسعادتنا هو الفضيلة بذاتها فهذه الرغبة هي المبدأ الأول والوحيد للفضيلة[5]. وحفظ الكيان يتمثل في ماهية الأنسان ذاته فهو يسعى بقوة حفظ وجودة بما يلائم طبيعته تلك الطبيعة العاقلة التي تسير

1 ينظر، فؤاد أعراب، بحث مفهوم الاخلاق عند اسبينوزا (قراءة في مجزوء الأخلاق من منظور فلسفة اسبينوزا)، الانترنيت، http://www.4shared.com، ص 5

2 ينظر، اسبينوزا، الأخلاق، ص 299 وما بعدها.

3 اسبينوزا، الأخلاق، ص 278.

4 ينظر، المصدر نفسه، ص 279.

5 ينظر، المصدر نفسه، ص 283.

نحو الفهم والتعقل لان العقل يسير وفق ضرورته نحو كل ما هو خير وما هو خير لا يدرك إلا بالفهم[1].

والفهم الحقيقي الواضح وفق العقل يُترجم كفضيلة فاعلة يعتمدها الإنسان كخُلق له يأخذ بيده نحو الخير الأسمى ذلك الخير الذي هو معرفة الله حسب وجهة نظر اسبينوزا[2]. ذلك الخير الأسمى غير القابل للقسمة والتوزيع فقد رفع من شأن الخير ليمس الكائن اللامتناهي والأزلي، فهو ليس بمادة قابل للأخذ والتقسيم والأكل، فجعل من الخير معرفة متاحة للجميع[3]، ويعبر عن هذا اسبينوزا بالقول (الخير الأسمى عند الذين يتبعون الفضيلة مشترك بين الجميع، ويمكن أن يتمتع به الجميع على قدم المساواة)[4]، تسقط بذلك كل المعايير الحياتية الباهتة التي تسبب بإقتتال الناس عليها ويصبح كل فاضل هو صاحب معرفة تقوده إلى الفهم وإدراك الله، وبالتالي إدراك المصلحة العامة من خلال سعيه لمنفعة غيره أيضا، فالفضيلة تكتسب هويتها من خلال الرغبة الحقة في الخير المشترك بين الجميع، ذلك الخير الذي لا يتحقق دون هدى العقل المتوافق مع الضرورة الطبيعية والذي يدرك أهمية ان تسير باقي العقول وفق نفس الهدي لذلك سيسعى الإنسان إلى منفعته ومنفعته غيره بذات الوقت، وستزداد هذه الرغبة كلما أدرك مقدار اشتياق غيره له وهكذا[5].

وهذه هي الفضيلة التي تأخذ بيد الإنسان نحو تحصيل الغبطة أو السعادة في حياته، أو ما يمكن وصفه بالحرية هذه الحرية التي ترادف بمفهومها معنى قوة العقل، فجميع العناصر التي تم استخدامها تحقق غرض واحد هو السيطرة التامة على الإنفعالات وإظهار ما للعقل من أهمية في قيادة الإنسان نحو الحرية والسعادة.

وكما مر علينا سابقاً أن أنواع المعرفة لدى اسبينوزا هي ثلاثة، الظن والإعتقاد والمعرفة الواضحة، والوسيلة الوحيدة التي يمكن اكتساب بها سعادتنا هي

---

1 ينظر، المصدر نفسه، ص 285.
2 ينظر، المصدر نفسه، ص 286.
3 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 287.
4 اسبينوزا، الأخلاق، ص 295.
5 ينظر، المصدر نفسه، ص 295 وما بعدها.

عن طريق المعرفة الحقة، لأن كلا المعرفتين السابقتين تتخصص في أصل الإنفعالات وأصل الرغبات الطيبة[1].

أما النوع الثالث عن المعرفة فهو الأساس في تحقيق سعادتنا المتمثلة في قدرتنا على الحب العقلي لله (ينشأ عن هذا النوع الثالث من المعرفة حب عقلي لله، ذلك انه ينشأ عن هذا النوع من المعرفة فرح مصحوب بفكرة الله كعلة، أي تنشأ محبة الله، لا من حيث أننا نتخيله حاضراً، وإنما من حيث أننا ندرك انه أزلي، وذلك هو ما أسميه بالحب العقلي لله)[2].

وكما ندرك أن كل ما من شأنه أن يحفظ ذواتنا هو خير بالضرورة، فإن حبنا العقلي لله هو الفرح أو الغبطة بذاها، وبهذا النوع من الحب الإلهي تستطيع النفس أن يكون لها قدرة وقوة على الإنفعالات، تزداد ويكون سلطانها على الإنفعالات سلطاناً أعظم طردياً مع حبنا لله[3].

ذلك الحب الذي لا ينشأ إلا عن طريق العقل أو مقدار ما تكون النفس فاعله فيه وليست منفعلة، فاعلة حينما تدرك الله إدراك تام وفق أفكار تامة غير مختلطة، بإعتبار أن الله هو المكون لماهية النفس البشرية، فكل فكرة يملكها العقل يكون الله هو علتها[4]، وبما أن الله هو علة كل الأفكار في النفس، والنفس ذاها أزلية فيمكن للنفس أن تمتلك معرفة تامة بماهية الله الأزلية واللامتناهية[5].

وهذه المعرفة الكاملة هي التي تحرر ذواتنا من الأفكار المختلطة والخاطئة وتقيم بين الوجود وبين عقلنا علاقة وطيدة قائمة على فهم دقيق للنظام الحقيقي للأشياء وإستيعاب واضح لموقعنا داخل نظام السببية الأمر الذي ينجم عنه إمتلاك لأفكار مطابقة ورفع العقل والجسد معا في الوجود وبالتالي بالفرح والغبطة كمؤشر للحرية[6]، وهذا ما يمثله اسبينوزا بالقول أن الغبطة هي حب الله، ومنشأ هذا الحب هو النوع الثالث من المعرفة المرتبط بالنفس بوصفها فاعله[7].

---

1 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 284.
2 اسبينوزا، الأخلاق، ص 386.
3 ينظر، المصدر نفسه، ص 397.
4 ينظر، المصدر نفسه، ص 136.
5 ينظر، المصدر نفسه، ص 147.
6 ينظر، فؤاد اعراب، مفهوم الأخلاق عند اسبينوزا، مصدر سبق ذكره، ص 6.
7 ينظر، اسبينوزا، الأخلاق، ص 397.

من جانب أخر علينا أن ندرك المعنى الحقيقي لمصطلح الحب التي استخدمه اسبينوزا في وصفه، فعندما يكون الحب الإلهي هو حب عقلي في الوقت الذي ندرك به أن الحب هو مجرد إنفعال وأن العقل بمعناه الدقيق يمارس فعل المعرفة لا الحب، يجب أن لا نأخذ الحب بالمعنى الإنفعالي لأن علاقة الحب بين الله والإنسان علاقة لا تماثلية، ويمكن أن يفهم هذا المصطلح (الحب العقلي/الحب الإلهي) من جانب علمي على أساس أن الحب الإلهي هو حب النظام الضروري للكون أو سعي الإنسان الدائم لبلوغ المثل الأعلى للمعرفة، خصوصاً عندما يكون هذا النوع من الحب غير متبادل[1] يقول اسبينوزا (من كان يحب الله، لا يمكنه أن يسعى إلى أن يبادله الله الحب)[2].

خلاصة

يعرف اسبينوزا الأخلاقية على أنها (الرغبة التي تدفع الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل) فالأخلاق هي سعي الإنسان لحفظ وجوده وكيانه لأن ما يقتضيه العقل هو هذا الهدف الرئيسي، عندما يكون الإنسان والطبيعة كجوهر واحد، لا يفهم الإنسان إلا من خلالها ومن خلال ضرورتها، فتغدو بذلك الأخلاق فعل أنساني يبحث عن الفهم لواقعه ولوجوده ويستنتج أفعاله وفق إدراكه لخط سيره في الحياة بإتجاه الخير أو السعادة وممارسة الفضيلة.

فقد أستسلم اسبينوزا للجبرية الطبيعية لكونها حيز واسع للطاقة العقلية كي تتسرب في كل جوانبها لتعيش النفس الإنسانية ضمن غبطة لا محدودة ووفق منظومة محكمة الخطوات، في مقابل الأفكار الدينية، وواقعه السياسي والمجتمعي، وبيئته المتصارعة التي عاصرها التي تمنع العقل الإنساني من التمتع بإستخدام قواه وفضيلته وفهمه الواعي لعالمه.

وكي يكون الإنسان خلوق عليه بإستمالة عقله نحو الطبيعة المتماهي معها في جوهرها، مستعداً لكشف النقاب عن خباياها بعيداً عن كل تشويه أو اقتران، فيغدو فعله الإنساني فعل عقلاني واعي لضرورته عيشه وفق الأداة المكونة لفعل الأخلاقية وبهدف يكاد يكون مختلط بين الغبطة والحقيقة والحرية، لكن عنصر

---

1 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 222 وما بعدها.

2 اسبينوزا، الأخلاق، ص 373.

الحرية هي الغاية الرئيسية في فلسفة خالية من الغايات إلا غاية الفهم والإدراك التي تحقق فعل الحرية مجتمعياً وسياسياً وذاتياً.

من خلال ربط الحرية الإلهية المطلقة بالحرية الإنسانية، التي تطلق العنان للفيلسوف في فكره، حينما يحطم الخضوع للألم والجهل والأهواء، نحو إدراك العلل الخارجية بما يخدم منفعته وإرادته.

فيغدو الإنسان وسط الدولة مواطن، ووسط المجتمع فرد، ووسط الدين مؤمن وسط الطبيعة جوهر، أوساط تعطي مختلف المسميات لكنها تنبع من ذات منبع العقل وتصب في مصب الحرية.

المصادر والمراجع:

1- إبراهيم. زكريا، مشكلة الحرية، ط2، مكتبة مصر، القاهرة 1963.

2- اسبينوزا. بندكت، الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس.

3- اسبينوزا. بندكت، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت2005.

4- رسل. برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج2، ط2، عالم المعرفة، الكويت 2009.

5- زكريا. فؤاد، اسبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة 1962.

الموسوعات:

1- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فواد كامل وزملائه، منشورات مكتبة النهضة، بغداد 1983.

2- بدوي. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، ط2، مطبعة سليمان زاده، قم 1429هـ.

مواقع الكترونية:

أعراب. فؤاد، بحث مفهوم الأخلاق عند اسبينوزا (قراءة في مجزوءة الأخلاق من منظور فلسفة اسبينوزا)، الانترنيت، http://www.4shared.com.

ديفد هيوم
نحو أخلاق العاطفة والأهواء

د. رسول محمّد رسول
باحث وأستاذ جامعي - العراق

"يا أيها الإنسان كن فيلسوفاً، ولكن، وعبرَ كامل فلسفتكَ، ابق إنساناً"

ديفد هيوم

مقدمة:

شهدت القرون الغربية الحديثة؛ بين القرن السادس عشر والثامن عشر الميلادي تحوُّلات فكرية جذرية أعادَ العقل الفلسفي خلالها بعض اعتباره عبرَ تقييم أدائه المعرفي ذاتياً، ومن خلال نفاذ طاقته إلى أكثر مناطق التفكير في الواقع اليومي للإنسان ليصبح "ملكة ناقدة"[1]، ملكة يفكِّك بها العقل طرق اشتغاله بقدر ما يفكِّك يوميات الواقع مستفيداً من إواليات المنحى التجريبي أو الاختباري الذي صار خاصَّة شائعة في القرون الحديثة، خصوصاً القرن الثامن عشر الذي وُصف بـ "التجريبي لأنه عصر الوقائع"[2]، لتمسي العقلانية منهج اشتغال وفعل وممارسة على واقع يومي مُعاش في وقت كان الإنسان فيه "عاكفاً على تحقيق توسُّع هائل في معرفته الفعلية بالعالم"[3]، الأمر الذي أثار اهتمام فلاسفة آخرين خارج القارة الأوروبية؛ أولئك اللذين طابت لهم عملية إعادة النَّظر في قضايا وإشكاليات الفلسفة الكبرى، ومنها إشكاليات أصل الأخلاق والقيم، وفق دعاوى

---

1 جاكلين روس: مغامرة العقل الأوروبي، ترجمة: أمل ديبو، ص 141، منشورات كلمة، أبوظبي، 2011.

2 جاكلين روس: المصدر السابق نفسه، ص 211..

3 ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جكتر، ص 396، منشورات كلمة، أبوظبي، 2010.

العقلانية المشروعة -بحسب فهم ذاك العصر لها- التي ركنت، وعلى نحو منهجي، إلى الشَّرط الحسي أو إلى شراكته المتعاضدة في تقديم إجابة جديدة لسؤال منشأ القيم الأخلاقية ومنبعها فيما إذا كان العقل المفارق أم العقل المحايث أم العاطفة أم معطيات العالم الحسي؟ وذلك من خلال تفسير إمعان البحث في الطبيعة البشرية، ومن خلال إعادة النَّظر في وظيفة العقل، ووظيفة الفهم، ومن ثمّ في وظيفة الفاهمة البشرية برمتها، فنشأ عن كل ذلك تفسيرات جديدة للقيم الأخلاقية، والأهواء الإنسانية من حيث نشأتها، وطبيعة ظهورها وحضورها في حياة الإنسان.

علم الطبيعة البشرية

بعيداً عن القارَّة الأوروبية، كان فلاسفة يحثون الخطى شطر الاقتراب من الواقع التجريبي أكثر، ومنهم الفيلسوف الاسكتلندي أو فيلسوف ادنبره ديفد هيوم (1711- 1776) الذي جرَّب الدخول في علاقات تواصل وتناص مع جمهرة من فلاسفة عصره اللذين وضعوا نصب أعينهم نقد البصيرة المثالية المتوارثة عن الماضين، والمُجدَّدة من جانب بعض مثاليي الفلسفة الحديثة؛ فلم يعد لهرم الفلسفة وعلومها الذي رسمه فيلسوف فرنسا الكبير رينيه ديكارت 1596 - 1650 أهمية فاعلة؛ وذلك عندما صرح بقوله المأثور: إن "مَثَل الفلسفة كمَثَل شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي وأغصانها بقية العلوم، أي: الطب والميكانيكا، والأخلاق العليا الكاملة، وهذه الأخيرة تتطلَّب معرفة تامَّة بالعلوم الأخرى، وهي أعلى مراتب الحكمة". فالعلم وقد أخذ يتخلَّص من معماريات البناء الفلسفي الضخمة التي شيَّدها الفلاسفة المثاليون، وصار متخصصاً بالواقع البشري. ومن هنا كان هيوم ينظر إلى "الطبيعة البشرية" على أنها "الموضوع الحقيقي للعلم"[1].

ليست هذه الرؤية الجديدة امتيازاً هيومياً خالصاً، بل هي نتيجة لحراك المشهد الفلسفي الذي انخرط فيه هيوم كطرف فاعل مع فلاسفة آخرين، بغية المشاركة في صناعة هكذا رؤية.

---

1 جيل دولوز: التجريبية والذاتية: بحث في الطبيعة البشرية وفقاً لهيوم، ترجمة: أسامة الحاج، ص 27، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1999.

وللشروع في محاولة الإطلاع على مساهمة هيوم في هذا المضمار، نلاحظ على فيلسوف ادنبره أنه "دفع النَّقد التجريبـــي المعرفي إلى مداه الأقصى؛ فبوصفه تجريبياً أسندَ المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية، وأتفق مع التوجُّه العام لجون لـــوك 1632 – 1704، وناصرَ جورج بركلي 1685 – 1753 في نقد نظريـــة التمثيـــل Representation عند جون لوك، غير أنه اعترض على حل بركلي المثالي فالتجربة الإنسانية هي بالفعل تسير مع ما هو ظاهري فقط"[1]. وتلك هي رؤيته التي متحها من إطلاعه، وعن كثب، على حركة التنوير التي ضجَّت بها أوروبـــا في وقتـــها، خصوصاً وأنه أمضى في باريس بضعة سنوات كانت نتيجتها كتابه: "مبحـــث في الطبيعة البشرية/ 1739"، الذي لم يلق خطابه الفلسفي بداية كل الترحيـــب بـــين خلانه من جمهور الفلسفة في بلاده.

ويبدو أن هيوم كان عازماً "على تطبيق جملة المبادئ التجريبية الصارمة الـــتي قال بها إسحق نيوتن 1643 – 1707 للبحث والتحقيق على الإنسان، وصـــولاً إلى إضفاء جملة المناهج التجريبية الناجحة للعلم الطبيعي على علم يخص الإنسان"[2].

وهذا ما دعا الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز – على سبيل المثال – في قرائته لفلسفة ديفد هيوم، إلى النَّظر في الاستبدال التاريخي الذي لجأ إليه فيلسوف ادنـــبره بنـــزعته التجريبية؛ وذلك عندما افتتح دولوز كتابه عن تجريبية وذاتية هيوم قائلاً: "يطرح هيوم على نفسه مَهمة إنتاج علم للإنسان، فما هو مشـــروعه الأساســـي؟ يتحدَّد اختيارٌ على الدوام تبعاً لما يستبعده؛ فالمشروع التاريخي هو استبدال منطقي، يتعلَّق الأمر، بالنسبة لهيوم، باستبدال سيكولوجية للفكر بسيكولوجية تأثُّرات الفكر فسيكولوجية الفكر مستحيلة، غير قابلة للتشكُّل؛ إذ لا تتمكَّن مـــن أن تجـــد في موضوعها لا الاستدامة، ولا الشمول الضروريين؛ وحدها سيكولوجية للتـــأثُّرات يمكن أن تشكِّل العلم الحقيقي للإنسان. وبهذا المعنى يكون هيوم أخلاقياً، وعـــالم اجتماع قبل أن يكون عالم نفْس، وكتابه مبحث *في الطبيعة البشرية*، سوف يـــبين

---

1 ريتشارد تارناس: المصدر السابق نفسه، ص 400. "نقلنا النَّص ببعض التصرُّف". ويعتقد الدكتور زكي نجيب محمود بأن هيوم انتزع النتائج المنطقية التي تؤدِّي إليها فلسفة سَلفيه: جون لوك، وجورج بركلي، وقبلهُما جملة وتفصيلا. أنظر: "قصة الفلسفة الحديثة"، ج 1، ص 234، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

2 ريتشارد تارناس: المصدر السابق نفسه، ص 400.

أن الشَّكلين اللذين يتأثَّر بهما الفكر قبل كل شي هما: الانفعالي والاجتماعي، وهذا الشَّكلان يتضمَّن أحدهما الآخر، ضامِنَين وحدة موضوع علم أصيل"[1].

على رغم أن هذا الكتاب لم يأخذ صداه الكبير عند ظهوره منشوراً في سنة 1739، إي أن هيوم ظل مصرّاً على مشروعه الفلسفي. ولذلك، بقي يتجوَّل في أروقة العقل البشري، وفي أزقة الطبيعة البشرية، متجولاً بين طبقات النْفس البشرية لعقدٍ من الزمان حتى أعاد نشر كتابه آنف الذكر بثلاثة أجزاء، منها: "مبحث في الفاهمة البشرية/ 1748" أو بترجمة أخرى للعنوان "تحقيق في الذهن البشري"[2]، الذي تضمَّن نظريته في المعرفة، والذي بدأ متنه النَّصي بتصوراته عن مختلف أنواع الفلسفة التي ميَّز بينها من حيث الوضوح والغموض كمعيارين تصنيفيين؛ فهو يميز بين فلسفة عويصة Abstruse وأخرى واضحة Obvious أو إنسانية Humane، ونراه ينأى عن الأولى ليعمل بالثانية، وينتصر لها لكي لا يُنظر إليه كما لو كان فيلسوفاً متدثراً بالمبادئ والمفاهيم فحسب، وهو الذي ظلَّ يطالب الإنسان بأن يكون فيلسوفاً شرط أن يحافظ على كونه إنساناً: "يا أيها الإنسان كن فيلسوفاً ولكن، وعبرَ كامل فلسفتكَ، ابق إنساناً"[3].

وهذا يعني تمسُّك هيوم بـ "الإنسان" كعنصر مركزي في الوجود، ولا بدَّ وأن تكون الفلسفة منفتحة عليه بعلوم واضحة وسهلة، تنأى عن العلوم الغامضة أو

---

1 جيل دولوز: المصدر السابق نفسه، ص 5 - 6. وجيل دولوز: فيلسوف فرنسي، ولد في باريس عام 1926.

2 في الواقع ظهرت ترجمتان باللغة العربية لهذا الكتاب في خلال عام واحد؛ إحداهما نهض بها الدكتور محمَّد محجوب من تونس، وهي بعنوان: "تحقيق في الذهن البشري"، وصدرت عن "المنظمة العربية للترجمة"، بيروت، 2008، والأخرى نهض بها من لبنان الدكتور موسى وهبة، وهي بعنوان: "مبحث في الفاهمة البشرية"، وصدرت عن دار الفارابي، بيروت 2008. وكان هيوم قد نشر بداية كتابه: "رسالة في الطبيعة البشرية"، تضمَّن ثلاثة كتب، هي: "في العقل البشري"، و"في العواطف"، و"في الأخلاق". إلا أن هذا الكتاب، وبأجزائه الثلاثة، لم يلق القبول الواسع حينها، فمضى هيوم يشذب به لمدَّة عشر سنوات حتى نشره في كتاب مستقل كان عنوانه: "مبحث في الفهم البشري"، تُرجم منه إلى العربية حتى الآن "الجزء الأول" فقط، ونُشر تحت عنوان: "مبحث في الفاهمة البشرية" أو "تحقيق في الذهن البشري"، بحسب الترجمات المعاصرة له. وحول ذلك أنظر: د. زكي نجيب محمود: "المصدر السابق نفسه"، ص 233. وأنظر أيضاً كتابه: "ديفد هيوم"، ص 128، دار المعارف، القاهرة، 1958.

3 هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: د. محمَّد محجوب، ص 29.

المستغلَقة. ولذلك لابدَّ وأن نتفيَّأ بنصوص هيوم بحثاً عن نوعي الفلسفة لكي نخلص إلى ميله الخاص به ولنقرأ ما كتبه عن هذين النوعين:

أولا: فلاسفة يعتبرون "الإنسان مولوداً للفعل أساساً، ومتأثراً في تقويماته بالذوق والإحساس؛ إذ يجدُّ في طلب هذا الأمر، ويسعى إلى تجنُّب ذاك، على قدر القيمة التي تبدو لهما، وبحسب المظهر الذي يبدوان فيه. ولما كانت الفضيلة قد عُدَّت من بين الأشياء جميعاً أنْفَسها، عَمدَ هذا الصنف من الفلاسفة إلى تصويرها في أحبِّ الألوان للناس، مُستلهمين كل عون من الشِّعر والخطابة، ومُعالجين موضوعاتهم في يُسر وبداهة، وبأروع ما يُنظم، ليروق الخيال، ويُحرِّك العواطف. وإنهم ليستصفون من الحياة العامَّة أغرب الملاحظات وألفت الصور، ويقابلون بين الطباع بما يُظهر لنا تضادّها، ويستحثوننا إلى سُبل الفضيلة تلويحاً بآفاق المجد والسعادة، فيوجِّهون خطانا إليها اقتباساً من أقوم التعاليم، واقتداءً بأسطع الأمثلة إنهم يَحملوننا على أن نشعر بالفرق بين الرذيلة والفضيلة، ويثيرون أحاسيسنا ويعدِّلونها ولذلك تراهم يعتقدون أنهم قد أدركوا غاية أعمالهم كلها ما أن يتمكنوا من استعمال قلوبنا إلى محبَّة الاستقامة والشَّرف الحقيقي".

ثانياً: فلاسفة يعتبرون "الإنسان كائناً عاقلاً أكثر مما هو فاعل، ويجتهدون في تربية ذهنه أكثر مما يجتهدون في تهذيب أخلاقه. هم يعتبرون الطبيعة الإنسانية موضوعاً للتأمُّل النَّظري، ويفحصونها دقيق الفحص، سعياً إلى إدراك تلك المبادئ التي تسيِّر ذهننا، وتثير إحساسنا، وتجعلنا نقبل أو ننكر موضوعاً بعينه أو فعلاً بعينه أو سلوكاً بعينه. وإنهم ليجدون أنه من العار على الآداب جميعاً ألا تكون الفلسفة قد رسخت بعدُ، فوق كل جدل أساس الأخلاق والتعقُّل والنَّقد، وأن تظلَّ إلى الأبد مُخبرة عن الحقيقة والخطأ، والرذيلة والفضيلة والجمال والبشاعة، من غير أن يكون في مقدورها أن تحدِّد مصدر هذه التمييزات. وإنهم وإذ يعمدون إلى هذه المهمة العسيرة، لا تثنيهم أي صعوبة، وإنما تراهم ينتقلون من الحالات الخاصَّة إلى المبادئ العامَّة، ثم يزيدون، فيتقدَّمون ببحثهم إلى مبادئ أعم من تلك؛ فلا يهدأ لهم بال إلا ويبلغوا تلك المبادئ الأصلية التي تضع، بالضرورة، حدّاً للفضول الإنساني في كل علم. ومهما بدت تأمُّلاتهم النظرية مجرَّدة، بل مُستغْلَقة على عامَّة القرّاء، فإنهم ينشدون موافقة العارفين والحكماء، ويعتقدون أنهم إذا ما تمكَّنوا من اكتشاف

بعض الحقائق المحجوبة التي قد تسهم في تعليم اللاحقين، فقد أوتوا من المكافأة على قدر ما بذلوه من العمل طوال حياتهم"[1].

من خلال توصيف هذين النوعين من الفلاسفة، ونوعي الممارسة الفلسفية؛ العملية والنظرية أو البسيطة والواضحة أو العصية أو الدقيقة أو المستغلقة، نرى هيوم ينتصر للأولى على حساب الثانية؛ لأن "أحاسيس قلبنا، واختلاج أهوائنا، واهتياج عواطفنا، تبدِّد ظلام استنتاجات الفلسفة المستغلقة كلها"[2]. وأن فيلسوف النوع الأول هو "ترجمان الحس الإنساني العام"[3]، بينما الثاني غارق في حبائل الغموض والتعمية التي سعى هيوم إلى تقويضها Destroy من خلال منهجه الذي يقول عنه: إنه "المنهج الوحيد الذي نقدر به على تحرير المعرفة من المسائل المستغْلَقة، وهو أن نجدَّ في تقصِّي طبيعة الذهن البشري، وأن نبيِّن، من خلال تحليل دقيق لقواه وطاقاته، إنه ليس معدًّا، بأي وجه من الوجوه، للخوض في مثل الموضوعات القصيَّة والمستغْلَقة"[4]. ومن خلال الكشف عن "الموارد والمبادئ التي تحرِّك الذهن الإنساني في عملياته"[5]؛ وبالتالي فإن الفلسفة العويصة التي يتصدَّى هيوم لتقويض أسسها لا تعدو أن تكون سوى "مخبئ للشَّعوذة، وغطاء للعبث والخطأ"[6].

إن نقد وتقوض فلسفات الغموض والاستغلاق والاستعصاء، قادت هيوم إلى نقد الفلسفات الأخلاقية التي تنطلق من مبدأ عام ترجع إليها جميع الفضائل والرذائل[7]، من دون أن يستخدم منهجهم الذي عملوا به طيلة قرون طويلة، إنما من خلال منهجه الاستقرائي الباحث والمحقِّق في طبيعة الذهن البشري، والذي توصَّل – هيوم – إلى جملة من التفسيرات التي عزَّزها بمفاهيم قدَّم من خلالها نظريته في المعرفة التي ستنعكس، تالياً، على رؤيته في تفسير منشأ القيم والأخلاق.

---

1 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 25 – 27.
2 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 27.
3 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 27.
4 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 33.
5 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 35.
6 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 37.
7 هيوم: المصدر السابق نفسه، انظر ص 36.

إلى الذهن البشري وجَّه هيوم مزيد اهتمامه، وتحديداً راح في الفصل الثاني من كتابه "تحقيق في الذهن البشري" يبحثُ عن أصل الأفكـــار "The origin ideas" لدى البشر فوجدها تنقسم إلى:

أولاً: مُدركات الذهن أو الآثار الحسية Perceptions:

هي إدراكات حسية أولية مختلفة تأتي إلى ذهن الإنسان عن طريـــق حواســـه المتعدِّدة، مثل: شعور الإنسان بالحرارة أو الدفء. وهي مُدركات بسيطة تستقبلها أذهاننا، وتتفاعل بها ومعها. ويمكن تقسيمها إلى نوعين من حيث قوة أو ضـــعف حضورهما في الذهن، هما:

1- خواطر أو أفكار Thoughts or Ideas أو صور ذهنية. وهي "الأقل حيويـــة ضمن الإدراكات التي نعيها عندما نتفكَّر في تلك الإحساسات أو الحركـــات التي تقدَّم ذكرها"[1].
2- انطباعات Impressions. وهي "جميع إدراكاتنا الأكثر حياة؛ إذ نســـمع أو نبصر أو نحس أو نحب أو نكره أو نشتهي أو نريد"، وبالتـــالي فـــإن "كـــل أفكارنا هي نُسخ من انطباعاتنا، وهي أقوى تلك الإدراكات"[2].

ثانياً: أفكار الخيال أو المخيِّلة Imaginary /Imagination:

هنا يعتقد هيوم بأن "ما لم يُر قط، وما لم يُسمع البتة، يمكنه، مع ذلـــك، أن يُتصوَّر"[3]. إلا أن ما يمكن تصوُّره بحرية هو في الحقيقة "رهين حدود ضـــيقة، وأن كامل هذه المقدرة الإبداعية التي للذهن لا تتجاوز قوة التركيب والنقل والزيادة أو التخفيض من المواد التي توفرها لنا الحواس والتجربة؛ فعندما تخطر ببالنا فكرة جبل ذهبـــي، فإننا لا نـــزيد عن ربط فكرتين قابلتين للارتباط هما فكرة الذهب وفكرة الجبل وقد ألفناهما من ذي قبل". وبذلك "فإن كل موادّ التفكير هي مشتقة إما من إحساسنا الداخلي أو من إحساسنا الخارجي فإلى الذهن والإرادة، وحدهما، يرجع

1 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 40.
2 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 40.
3 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 42.

مزج هذه وتركيبها، وأن نركّب أشكالاً ومظاهر مُفزعة، لا يكلف المخيَّلة من الإزعاج أكثر مما يكلفها بجهود تصوُّر الأشياء الطبيعية والمعروفة لنا"[1]. وفي هذا الصدد يعتقد هيوم أن أفكار المخيَّلة التي تعمل بالتحوير والتحويل هي أقل وضوحاً ونصاعة من أفكار الذاكرة؛ لأنها أبعد من المدركات الحسية[2].

ثالثاً: أفكار الذاكرة Memory:

بالمقارنة مع أفكار المخيَّلة، يعتقد هيوم أن أفكار الذاكرة أوضح وأنصع من أفكار المخيَّلة لكونها أقرب إلى الواقع الحسي منها إلى غيرها، ولأنها "تحتفظ بالصورة الأصلية التي أدركنا عليها الأشياء، وأن الذاكرة تقف عند حدود التجربة". ولهذا، نستطيع أن نقول: "إن هناك ثلاث درجات متوالية في الوضوح: الأكثر وضوحاً هو الانطباع حال وقوعه على الحاسَّة، وأبعدها وضوحاً هو الفكرة حين يصيبها على مرِّ الزمن الهزال والخفوت، وبين الطرفين مرحلة وسطى هي الفكرة حين لا يكون لها كل الوضوح الذي كان للانطباع، كما لا يكون لها كل الغموض الذي يصيب بعض الأفكار، فإن كانت الفكرة التي تستعيدها من خبراتك الماضية هي من النوع الوسط فتلك ذاكرة، وإن كانت من النوع الذي بهُت لونه، وغمُضت حدوده، فذلك خيال". وهذا يعني أن "الذاكرة لا تختلف أساساً عن الخيال إلا في أن فكرتها أوضح وأجلى"[3].

رابعاً: مبادئ الترابط A principles of connexion أو مبادئ التداعي A principles of association:

لا يمكن تصوُّر مجموعة من المدركات الحسية والأفكار أنها تبقى عائمة بين الذاكرة والنسيان؛ فما يرد إلى الذهن سيكون عُرضة للاستثمار في ظل حياة بشرية

---

1 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 41.

2 د. زكي نجيب محمود: قصَّة الفلسفة الحديثة، ج 1، ص 236.

3 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 236. وانظر أيضاً: د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 62، وص 64. وكذلك انظر: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "الفلسفة الحديثة.. من ديكارت إلى هيوم"، ص 329، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001

تواصلية مع العالمين الخارجي والداخلي اللذين تتنازعان حياة المرء بينهما على نحو انفعالي متواصل.

ولذلك، يضع هيوم مجموعة من مبادئ الترابط التي تعمل على التنسيق والربط والتخريج بين كل ما يرد إلى الذهن؛ فما هو "بديهي أن ثمّة مبدأ ترابط بين مختلف خواطر الذهن أو أفكاره، وهي لدى ظهورها للذاكرة أو المخيّلة إنما تتوارد على قدر من المنهج والانتظام"[1]. وهو ما "يدلُّ على أن الأفكار البسيطة في الأفكار المركّبة، إنما كانت موصولة بعضها ببعض، بنوع من المبدأ الكلي Universal principle الذي يؤثر سوياً في النوع الإنساني برمته"[2].

أما مبادئ الارتباط التي يفترضها هيوم فهي:

1- مبدأ التشابه A principles of resemblance
2- مبدأ التجاور أو التماس في الزمان والمكان A Contiguity in time or place principles of
3- مبدأ العلة والمعلول أو السبب والمفعول Cause or Effect[3].

قد لا تمثل هذه المبادئ الثلاثة المبادئ الأخيرة والوحيدة التي من خلالها تولد المعرفة؛ فهيوم "لا يدَّعي أنها المبادئ الوحيدة في هذا الصدد، فما على القارئ سوى أن يستعرض أمثلة لترابط الأفكار لعله يجد مثلاً: أن التضاد بين الفكرتين ربما يكون داعياً لارتباطهما بحيث يستدعي الضد ضدَّه، غير أن التضاد يظهر بالتحليل أنه مزيج من مبدأي السببية والتشابه"[4].

خامساً: العقل Mind:

لم يتغافل هيوم عن دور العقل في صناعة المعرفة، لكنه قصر عمله على "قبول الآثار الحسية التي تنتج عنها الأفكار بطريقة آلية بحسب قوانين تداعي المعاني، وأهم علاقة تحدَّث عنها هيوم، في هذا السياق، هي علاقة العلية أو السببية؛ لأنها أساس المعرفة العلمية في كافة العلوم الطبيعية. ويرى هيوم أن العقل الحق يستخدم على

1 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 47.
2 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 48.
3 هيوم: المصدر السابق نفسه، انظر ص 48.
4 د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، 53.

نحو تلقائي أربع طرق إضافية للمقارنة والتمييز بين أفكاره، هي: الذاتية، والكمية والعدد ودرجات الكيفية، والتقابل. ويقوم العقل بإضافة الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول عن طريق ما يصل إليه من آثار حسية، وذلك باستخدام العنصر السيكولوجي الذي يعتمد على مبدأ العادة؛ مبدأ تكرار الحوادث، كما يصف العلاقة بين المعرفة والوجود الذاتي أو الشُّعور بالذاتية"[1]. فهيوم لم يؤمن بوجود "الذات" إلا بوصفها "حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة التي يعقب أحدها الآخر بسرعة تفوق حدَّ تصورنا، والتي هي في حركة وتغير متصلين. فالذات ليست إدراكاً من هذه الإدراكات، وهي ليست شيئاً تقوم فيه الإدراكات"، كما أنها ليست "كيفية إنما هي تكييف لجمْعَة أفكار Collection"، بحسب قراءة جيل دولوز[2]. ويرى هيوم "أن الفعل الإرادي الإنساني لا يستند إلى إرادة ذاتٍ حرة حرية مطلقة، لا حدود لها، بل يصدر عن حتمية السلوك الإنساني التي تستمد مقوِّماتها من شخصية الفرد من دون أي إلزام خارجي؛ فالعقل إنما يخضع لسلطة العواطف والانفعالات التي تؤلِّف، في مجموعها، الطبيعة الخاصة لكل شخصية فردية، ومن هنا جاءت المسؤولية الفردية عن السلوك"[3]. فالعقل إذاً لا يمتلك جاهزية فطرية أو قبلية إلا في *حدود معينة*؛ ليست أولية إنما *ثانوية* في دوائر الاجتهاد الهيومية، ولا جاهزية ماورائية أو متعالية أو مفارقة، إنما جاهزيته وأهليته تعودان بفاعلية إلى ما يتحصَّل عليه من معطيات أو مدركات حسية محايثة، وأفكار، وذكريات، وخواطر، وأخيلة، وردت إليه من العالم الخارجي عن طريق حواسّ الإنسان التي له لتتفاعل فيما بينها، لكنها لا تتحرَّك عشوائياً، إنما تتواصل وتتفاعل وفق قوانين التداعي والعلاقات المنتجة للمعاني الأكثر تجريداً؛ فالمرء لا يتحصَّل على معارفه إلا من العالم الخارجي، العالم الحسي أو التجريبي، والمعرفة المتحصَّلة عنه تتصف بالصدق والوثوق في عرف فيلسوف ادنبره.

---

1 د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: المصدر السابق نفسه، ص 328. وعن "مبدأ الذاتية"، اُنظر د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 58 وما بعدها

2 أورده د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "المصدر السابق نفسه"، ص 339، نقلاً عن:
Grayling, "The Empiricists", pp. 540 - 541.
وانظر جيل دولوز: "المصدر السابق نفسه"، ص 87.

3 د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص 341.

إن المعرفة الإنسانية "ترجع، في نسق هيوم الفلسفي، إلى إدراكات العقل التي تنقسم إلى: انطباعات وأفكار. وتشمل الانطباعات كل من الإحساسات Sensations والعواطف Passions، والانفعالات Emotions[1]. ولكننا، ومع ذلك، يجب أن نحدِّد وظيفة العقل كما رسمها هيوم؛ فهناك وظيفتان محدودتان يمارسهما العقل البشري هما:

الأولى: "يقتصر الإنسان فيها على تحليل الأفكار التي في رأسه ليحدِّد العلاقات القائمة بين فكرة وأخرى. وفي هذه الحالة، لا ينصب تفكيره على شيء من أشياء العالم الخارجي والواقع، ويكون طريق سيره في تفكيره هذا استنباطياً صرفاً، بمعنى: إنه يستولد فكرة من فكرة، وتكون النتيجة التي يصل إليها صادقة؛ لا لأنها تشير إلى واقعة من وقائع العالم الخارجي، بل لأن عملية الاستنباط قد سلمتْ من الخطأ، والعلوم الرياضية هي التي تقوم على هذا النوع من التفكير".

الثانية: وهي التي يطلق عليها هيوم "العقل"؛ لأنها "عملية استدلال وقوع المسبِّب إذا وقع سببه. فهنا ليس الأمر مقتصراً على تحليل الأفكار وحدها بحيث أستنبطُ فكرة من فكرة بغضِّ النَّظر عن دنيا الواقع، بل الأمر متصل بما يقع فعلاً في دنيا الواقع، فأضع قطعة الثلج قريباً من النار، لأتوقع، وبناء على خبراتي الماضية، أنها ستذوب ماء سائلاً بفعل الحرارة، ومثل هذا الاستدلال السببي هو أساس العلوم الطبيعية"[2].

لقد رأينا كيف فكَّك هيوم إشتغالات العقل البشري، وكيف رسم له وظائف ثانوية بعد أن جرَّده من سلطته المركزية في صناعة المعرفة. وبذلك نأى هيوم بنفسه عن المدرسة العقلية التي ترى في العقل مصدراً رئيساً للمعرفة. وواضح جداً من المعنيين التحليليين أنهما لا ينظران إلى "العقل" سوى كونه طاقة ربط بين مجرَّدات نظرية لا علاقة لها بالواقع اليومي المعاش، بل لا علاقة لهما بإرادة الإنسان في سلوكه اليومي ومنه ما يرتبط بالأخلاق أو القيم؛ فمعنيا العقل أعلاه ينصرفان إلى "ما هو كائن أو موجود"، في حين تتوسَّل الأخلاق "ما يجب أن يكون"، وهذا

---

1 د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: المصدر السابق نفسه، ص 335

2 د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 141. وحول وظيفة العقل في الأخلاق عند هيوم، راجع كتاب الدكتور محمود سيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، ص 94 وما بعدها، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا - مصر، ط 3، 1997.

بدوره يطرح فكرة "الوجوب" التي لا يمكن لمعنيي العقل المشار إليهما أعلاه، أن يتوافرا عليها، وهو ما يعني أن الأخلاق لا يمكن أن تستمد منشأها من العقل بسبب قصوره، ولأنه أيضاً لا يدخل في علاقة تمثيل تتصف بالواقعية والعملية مباشرة. فهيوم سعى إلى تفكيك Deconstruction دور وممكنات العقل لصالح بناء ما يتلقّاه الذهن البشري من معطيات حسية في نظرية المعرفة[1]. وكان هذا التوجُّه قد انعكس على نظريته في الأخلاق من أجل تقديم رؤية مختلفة لأصل ونشأة الأحكام الأخلاقية في ظل احتفائه باختلاج أهواء الناس، وهيجان عواطفهم، وباستنفار غرائزهم.

على نحو عام، يرى هيوم أن الأخلاق Morals لا تنبع من "العقل"، بل تنبع من "الشُّعور"، فالعقل وحده غير قادر على أن يكون سبباً وحيداً ومباشراً لانفعالنا، ليس هذا فقط، بل ذهب هيوم إلى أبعد من ذلك عندما قال: "إن العقل وحده، يجب أن يكون عبداً تابعاً للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف"[2].

وفي هذا السبيل، سعى هيوم إلى سوق أدلة عدَّة تنأى بالعقل عن أي يكون منبعاً للأخلاق والقيم الخلقية؛ منها أن الأخلاق تحركنا إلى الفعل، بينما العقل لا يقوم بذلك؛ فما هو معقول وغير معقول لا ينطبق على الأفعال لأنهما من بطانة

---

1 للمزيد حول أدلة وبراهين هيوم عن قصور العقل في بناء المعرفة الأخلاقية، أُنظر كتاب الدكتور محمود سيد أحمد: "المصدر السابق نفسه"، ص 32 وما بعدها. وفي سياق مباحث العقل لدى هيوم، يذهب الدكتور محمَّد فتحي الشنيطي إلى أن العقل عند هيوم هو: "الملكة التي تستطيع بواسطتها كشف الحقيقة والكذب، وتتمثل الحقيقة والكذب في موافقة العلاقات القائمة بين الأفكار أو الوجود الواقعي ومادة الواقع أو عدم موافقتها. إن العقل يشمل جانبين: جانب تحليلي؛ يكشف عن العلاقات الضرورية، وجانب تركيبي؛ ينصب على دراسة أمور الواقع. ويمكن أن تفهم بالقول: إن ثمة مَلَكتين نعتمد عليهما في عملياتنا العقلية: العقل التجريبي، وفي لغة هيوم العقل الاستقرائي، والعقل البرهاني؛ فبفضل العقل التجريبي تُستخلص من بعض الوقائع نتائج تمس وقائع أخرى لم يتهيأ بعد ملاحظتها، وبفضل العقل البرهاني نكتشف العلاقات الضرورية بين الأفكار". انظر د. محمَّد فتحي الشنيطي: "فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد"، ص 173، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1956.

2 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 216. (نسخة إلكترونية/ 2008).

وراجع أيضاً: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "المصدر السابق نفسه"، ص 340.

عقلية. ولذلك يستنتج الدكتور محمَّد علي أبو ريان القول: إن "الأخلاق لا يمكن أن تقوم على مبادئ مطلقة عن طريق الحدْس أو البرهان، كما هو الحال بالنسبة للرياضيات على سبيل المثال؛ فالأخلاق علم تجريبي، وكل ما هو تجريبي هو نسبي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم النْفس، ويستند إلى الغريزة الإنسانية، ويقوم على أساس المشاركة أو التعاطف Sympathy أو المشاركة الوجدانية بين البشر لتحقيق أكبر قدر من المنافع أو]المصالح[المشتركة"[1].

في خضمِّ ذلك، حرص هيوم، وهو يتصدّى لبناء نظريته في الأخلاق، على البقاء في مجال ما هو بشري أو لنقل: إنه بقي في مجال الطبيعة البشرية التي راح يلتمس في جانب منها أسس الأخلاق، كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود بداية[2]، وجيل دولوز تالياً، والذي رأى أن الفكر يتأثر بما هو انفعالي، وبما هو اجتماعي في حياة البشر[3]. وهذا ما يمضي بنا شطر القول: إن الحياة الانفعالية والأهوائية أو العاطفية التي تتنازع البشر وبمختلف أشكال حضورهم في الحياة اليومية، هي *العالم الجديد* الذي يبحث فيه هيوم عن منابع الأحكام الأخلاقية. ولكن يبقى السؤال المهم هو: ما هي "الحاسَّة" التي يفترض هيوم فاعليتها في الحكم الأخلاقي؟

في نظرية الأخلاق، سعى هيوم إلى التساوق مع نظريته في المعرفة، لكنه أيضاً سعى إلى الانخراط في فلسفة عصره، فنظر حوله ليجد "مدرسة العقل" التي تعتقد بأن العقل هو مصدر الأخلاق، ويمثلها - من بين ما يمثلها - الفيلسوف والقس الإنجليزي صموئيل كلارك 1677 - 1788 ورفاقه من وجهة، و"مدرسة الحاسَّة الخلقية" من جهة أخرى، والتي كانت خيار هيوم المفضَّل؛ المدرسة التي ترتكز على وقائع تجريبية ممكنة في منهجها وتفكيرها، وتذهب إلى أن الموجودات البشرية تمتلك فيضاً من العواطف الطبيعية الهائلة الحضور والتشكُّل،

---

1 د. محمَّد علي أبو ريان: الفلسفة الحديثة، ص 216، دار النهضة العربية، 1976. وانظر حول "التعاطف" عند هيوم:
David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 171.
(نسخة إلكترونية/ 2008).

2 د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 144.

3 جيل دولوز: المصدر السابق نفسه، ص 5، وص 27.

والتي كان إرل شافتسبري 1621 - 1683 قد مضى في بنائها عندما قدَّم تصورات فلسفية راقت لهيوم في حينها، خصوصاً ما يتعلّق بالأخلاق الناشئة عن الطبيعة البشرية، التي اعتقد سافتسبري بأنها مزوَّدة، وعلى نحو مضاعف، بغرائز للنفع الشَّخصي، وبغرائز للعيش في جماعة، وأن المجتمع والدولة ما نشئا عن العقد الاجتماعي، بل عمّا أسماه بـ "مبدأ القطيع" أو "نـزعة التزامل"، وهي نـزعة طبيعية قوية لدى معظم البشر. وهناك عواطف طبيعية قائمة في حب الجنس البشري، وفي محاولة إرضائه، والشُّعور الودي نحوه والتعاطف معه، وهي خاصية أولاها هيوم اهتمامه الكبير كونها "خاصية ملحوظة في ذاتها ونتائجها"، ومن ثمَّ، فإن توافر هذه العواطف في بالغ قوتها معناه توافر الوسائل الأساسية للمتعة الذاتية، أما الافتقار إليها فهو التعاسة والسقم المحقّقان، ولكون المرء "طيباً صالحاً" فذلك يعني توجيه كل ميوله ونـزعاته توجيهاً مستقيماً ثابتاً نحو خير الجماعة، وكلّما كبرت الجماعة التي توحي بهذه المشاعر وتبثها، حسُنت حال الناس فيها. والشُّعور بهذا التعاطف الاجتماعي هو الوعي الأخلاقي، وهذا شيء فطري، لا من حيث المتطلّبات النوعية التي تختلف من جماعة إلى جماعة، وإنما من حيث أساسه الغريزي؛ فالإحساس بالصواب والخطأ هو أمر طبيعي مثل الميل الطبيعي نفسه، وهو من أول المبادئ في تكويننا[1]. وكل ذلك يوحي بأن العاطفة Emotion أو الأهواء Passions هي مصدر الأحكام الأخلاقية، ولكن ما هي الكيفية التي تنتظم أو تشتغل بها العاطفة أو الأهواء، أو ما هي

1 للمزيد حول "إرل شافتسبري"، اُنظر موقع المعرفة الإلكتروني "www.marefa.org". ولا أدري الكيفية التي قرأ وفقها هيوم نص كتاب رينيه ديكارت "أهواء الروح" أو "أهواء النفس" أو "انفعالات النفس" الذي صدر باللغة الفرنسية عام 1649 قبل عام من وفاة ديكارت، خصوصاً وأن نص هذا الكتاب، كانت قد تمت ترجمته إلى الإنجليزية في سنة وفاة ديكارت؟ ولكن تجدر الإشارة إلى أن هيوم عاش في باريس للفترة بين الأعوام 1734 - 1737 ما يعني أنه ربما قرأ أو اطلع على نص كتاب ديكارت هذا، لكنه بالتأكيد اختلف معه من حيث الرؤية والمنهج، فديكارت العقلاني دعا إلى كبح جماح الأهواء بإرادة بشرية معقلنة، لكنه لم يسع إلى نفي أهمية وجدوى الأهواء في حياة البشر، بل نراه يفصِّل القول حول الكثير من الأهواء في مؤلّفه آنف الذكر. بينما هيوم التجريبي جعل من الأهواء والانفعالات مصدراً حيوياً للأحكام الأخلاقية، وعدَّ العاطفة مصدراً مركزيا للأخلاق.

الحاسَّة التي تولّد الهوى أو العاطفة؟؟. في كتابه "تحقيق في الـــذهن البشـــري"، تحدَّث هيوم عن "الإحساس الخلقي" بحسب ترجمة الدكتور محمَّد محجـــوب أو "الشُّعور الأخلاقي أو الخلقي Moral sentiment" بحسب ترجمة دكتور موسى وهبة، ومن خلال سياقات النَّص[1]. أما في كتابه "مبحث أو تحقيق في بمبـــادئ الأخلاق/ 1751" فقد ارتقى بهذا المصطلح إلى عنوان أحد المباحث، ألا وهـــو: "Concerning Moral Sentiment"[2]. وكذلك في كتابه "مبحث في الطبيعـــة البشرية" يستخدم مصطلح "الحس الأخلاقي Moral sense" كعنوان مبحـــث قـــائم برأســـه، هـــو: " Moral distinctions are derived from a moral sense"[3] يؤكّد فيه أن الأخلاق مصدرها هذا الحس، ما يعني أنه يـــركن إلى "الحس الأخلاقي" أو "الحاسَّة الخلقية" كمصدر لمنشأ الأخلاق لدى البشر.

لقد بنى هيوم مذهبه الأخلاقي على "فطرة مجبولة في طبيعة البشـــر"، وذلـــك بالانطلاق من افتراض وجود "حاسَّة خلقية" لا تختلف عن بقية الحـــواس كونهـــا "تنطبع انطباعاً مباشراً بمؤثرات معينة"، فهنالك "معطيات حسية من نوع فريد؛ لا هي ضوء، ولا هي صوت، ولا هي رائحة، ولا هي طعم، بل يصح أن نقول عنها: إنها معطيات الحاسَّة الخلقية"[4]. إلا أن فيلسوف ادنبره قال بوجود حافز نفسي أو دافع تحفيزي يحث المرء على الفعل الأخلاقي ذلك هو: "الهـــوى" أو "العاطفـــة". ولكن، وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن العاطفة Passion في مفهوم هيوم، تختلف

---

1 لقد ورد مصطلح "Moral sentiment" مرَّتين في كتاب "تحقيق في الذهن البشـــري"، ص 133، وص 136. وفي نصه الإنجليزي ورد في ص 72، وص 74. ويترجمه الـــدكتور موسى وهبة بـــ "الشُّعور الأخلاقي" مرَّة، وبـــ "المشاعر الأخلاقية" مرَّة أخرى. وذلـــك بحسب سياق ورودها في النَّص. انظر: د. موسى وهبـــة: "المصـــدر الســـابق نفســـه"، ص 138، وص 141. أما الدكتور محمَّد محجوب فترجم المصـــطلح بـــــ "الإحســـاس الخلقي". انظر:

David Hume, An Enquiry Human Understanding, pp 72 and 74, Peter Millikan, Oxford University Press Inc, New York, 2007.

2 David Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Moral, VOL 1V, p. 45.

3 David Hume, An Enquiry Human Understanding, VOL 3, p. 215.

4 الاقتباسات المذكورة في هذه الفقرة مأخوذة من كتاب د. زكي نجيب محمـــود: "ديفـــد هيوم"، ص 144 - 147.

عن فهمنا المعاصر لها؛ فلقد كان هيوم "يستعمل هذا اللفظ ليشمل كل صنوف الغرائز، والدوافع النفْسية، والميول، والرغبات، والانفعالات، بالإضافة إلى ما يُسمى اليوم بالعواطف، لا بل إن هيوم يستعمل هذا اللفظ ليشمل هذه الجوانب كلها؛ في الإنسان والحيوان على السواء"[1].

إن التداخل المعقَّد في نسيج العواطف أو الأهواء، يستدعينا لمتابعة خارطة العواطف أو الأهواء كما رسمها هيوم في مباحثه، والذي تناول فيها الحرية والضرورة، وتأثير الدوافع في الإرادة، وتأثيرات العادة، وأثر الخيال في العاطفة أو الأهواء، وتأثير القرب والمسافة في المكان والزمان، والعواطف أو الأهواء المباشرة، ومن ثم الفضول أو حب الحقيقة.

وفي ضوء ذلك، نرى هيوم يقسِّم الأهواء أو العواطف إلى أربعة أقسام سنتناولها لاحقاً. ولكن ما هم مهم هنا أن شكلي العواطف؛ الأولية Primary، وغير الأولية أو الثانوية Secondary، ستتعاضد، وتتداخل لدى هيوم في نظرية الأهواء، وفي نظرية أخلاق العواطف أيضاً. ولذلك يجب أن ننتبه إلى هذا التداخل ونحن نعرض لأمثلة تطبيقية في استقرائنا لأنماط أهواء العاطفة. وهذه العواطف ستنقسم إلى أربعة أصناف، ومن بين هذه الأصناف ستُقسَّم إلى: عواطف أولية، وعواطف ثانوية، والعواطف الثانوية ستُقسَّم، بدورها، إلى:

عواطف مباشرة Direct passions، أي: المشاعر أو الأهواء أو العواطف التي "تنشأ مباشرة، وعلى نحو فوري، من الخير أو الشر، ومن اللذة أو الألم. ومن أهواء هذا النوع: الرغبة أو النفور، والحزن أو الفرح، والأمل أو الخوف"[2]. وهذه أيضاً ستقسَّم إلى:

- عواطف مباشرة عنيفة؛ كالنفور من الأشياء أو الإقبال عليها. وعواطف مباشرة هادئة تنبع من تأمُّل الإنسان في الأشياء لاستلطافها أو استهجانها.
- وعواطف غير مباشرة Indirect passions، أي: المشاعر أو الأهواء أو العواطف التي "تنشأ عن المبادئ نفسها، ولكنها تتميز بما يقترن بها من

1 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 129.
2 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 148. (نسخة إلكترونية/ 2008)

كيفيات أخرى"، ومن هذا النوع: "الفخر، والتواضع، والطموح، والغـــرور، والكراهية، والحسد، والشفقة، والحقد أو الخُبث، والكرم"[1].

بداية، يتضح من باقة بعض هذه الأهواء أو العواطف أنها ذات منبع غريـــزي مباشر، وفطري غُفل؛ فعندما يتعرَّض أي موضع في جسم الإنسان إلى أذىً مـــا، نراه يحسُّ في البداية بوطأة الألم على الموضع المعطوب، ومن ثم يشعر بأن الألم وقد أخذ يتضاعف من حيث الشدَّة والضمور في جسده، وفي نفسه؛ إذ ربما يؤول الألم إلى البكاء أو الصراخ أو الشُّعور بالنفور من سبب الألم، ومن المسبب فيما إذا كان شخصاً أم حيواناً أو حتى آلة معينة أو قوة طبيعية عاتية وهائجة. وعندما يهب أحد الناس إلى مساعدة الشَّخص المتألم، وليكن أحد الأطباء كان ماراً بالمكـــان الـــذي حدث فيه الألم للشخص إياه، فإن هذا الأخير يطلق حكماً أخلاقيـــاً علـــى مـــن ساعده بأنه "شخص خيِّر" لأنه قدَّم خيراً له من باب الواجب الإنساني والمهني رغم أنه ليس على رأس عمله، بل كان مارّاً صدفة في المكان. ولكـــن عنـــدما يوجـــد شخص ما يسخر من الإنسان المتألم، وهو يستطيع أن يقدِّم له المساعدة، وبما يخفِّف عنه الألم ليمنحه لذة الراحة، والأمل بالسعادة التي فقدها بسبب الحـــادث، فـــإن الإنسان المتألِّم سيطلق حكماً أخلاقياً على من يسخر منه بأنه "الشَّخص الشرير" أو "الشَّخص غير الخيِّر"، ولا يعمل بالواجب الإنساني الذي رأى هيوم أن بعض الناس يتعاملون مع بعضهم استناداً إلى إحساسهم بالواجب، ولكن مـــن دون أن يأخـــذ بفكرة الواجب كأساس أخلاقي كما سيفعل فيلسوف ألمانيا الكبير إيمانويل كانط.

كان هيوم قد قسَّم الانطباعات التي تحملها لنا الحواس إلى أربعة؛ هي:

1- الانطباعات التي تطبعنا بها الأجسام من حيث الشكل، والحجـــم، والحركـــة والصلابة، مثلما يرد إلى حواسنا من انطباعات عن رؤيتنا لصـــخرة مرمريـــة ثابتة على الأرض، ومستطيلة الشَّكل، وذات لون رملي.

2- الانطباعات التي تحدثها فينا بعض الألوان، والطعوم، والروائح، والأصـــوات والحرارة، والبرودة، مثل ما يرد إلى حواسنا من انطباعات عن رؤيتنا للـــون

---

1 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 227. (نسخة إلكترونية/ 2008)

وانظر أيضاً د. محمود سيد أحمد: "المصدر السابق نفسه"، ص 36.

سطح البحر وعن تذوقنا لطعم اللوز المنقوع بالليمون، وعن استنشاقنا لرائحة زهرة الزعفران أو الجوري، وعن سماعنا لقهقهة طفل مرح أو لبكائه في حال جوعه، وعن إحساسنا بحرارة وقع الشمس علينا في ظهيرة صحراء شرقية أو إحساسنا بوقع برودة المناخ علينا في مساء مدينة قطبية.

3- الانطباعات التي يحدثها فينا إحساسنا بالألم واللذة عندما ترتطم أشياء مادية بأجسامنا مباشرة كالجرح الناشئ عن مرور سكين على أحد أصابعنا بقوة غارسة.

4- الانطباعات التي تحدث لدى الإنسان نتيجة لتأمُّله في حالات نفسية تجتاحه، وتثير فيه شعوره بالطمأنينة والرضا أو القلق والنفور، كأن يتذكّر لذة حصوله على موافقة والدته لحضورها في حفل طلابي جرى بمدرسته عندما كان صغيراً أو يتذكّر موت زميل له في الدراسة بحادث سير على أيام الدراسة[1].

إن أنواع هذه العواطف أو الأهواء الناتجة عن شعور الإنسان باللذة أو الألم في حياته اليومية الفارة، ينتج عنها إحساس أو شعور أو هوى أو عاطفة حاضرة أو مستعادة عبرَ تذكُّر حادثة معينة قد تكون مؤلمة أو مفرحة. لكن هيوم يرى في كل صور الهوى أو العاطفة هذه هي مجرَّد انطباعات حسية، وهي عواطف انفعالية غالباً ما تتداخل مع بعض العواطف الأخرى.

1- عواطف الرغبات الفطرية: كثيرة هي الرغبات أو الشَّهوات التي تعتصر المرء في حياته، لكن هيوم يعتقد أنها ليست عنصراً جوهرياً مطلقاً، بل عنصر محايث تنضِّده تجارب البشر في حياتهم اليومية[2]. قال هيوم ذلك لكي يبدي تساوق فلسفته الأخلاقية مع فلسفته في نظرية المعرفة. وبدلاً من ذلك، يعتقد هيوم بوجود رغبات فطرية، وهي بالضرورة رغبات قبلية، لكن قبليتها أيضاً مستمدة من كينونتها كغريزة مؤصَّلة لدى الكائنات الحية كالجوع على سبيل المثال[3]، الذي تنشأ عنه لذة تناولنا للطعام ليصبح بذلك مصدر متعتنا ولذتنا.

---

1 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 129. (بتصرُّف).

2 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p 191. (نسخة إلكترونية/ 2008)

3 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 204. (نسخة إلكترونية/ 2008)

فالجوع في نظر هيوم هو عاطفة فطرية وغريزية في ذاتها، وكذلك شهوة الجنس، وحب الحياة، والرأفة بالأطفال والحنو عليهم[1].

إنها "عواطف أولية"، فطرية وغريزية بحسب رؤية فيلسوف أدنبرة، لا تتطلَّب خبرة سابقة أو تعليم أو تدريب أو اكتساب معرفي، نجدها عند الحيوان الذي يحنو على رضيعه، وكذلك الإنسان؛ فالمرأة ينفطر قلبها إذا كان رضيعها جائعاً وثديها في حالة نضوب من حليب. وكذلك الأمر نجده عند الرجل الكبير الذي يرأف بالأطفال الصغار في حالة ضعفهم. وكل هذه العواطف سيترتَّب عليها سلوك أخلاقي وقيمي في الحياة اليومية. وهذا ما كان يدعو هيوم إلى اعتبارها عواطف أولية مفروغ من أمر مصدرها، وعلل وجودها لدى الناس، فلا تحتاج رأفة الأم برضيعها إلى سبب يخلق لديها هذه الرأفة التي تفيض بها عليه، ولا يحتاج المرء إلى سبب لكي يدافع، وبكل ما أوتي من قوة، للحفاظ على حياته.

2- عواطف الحالات الوجدانية: وهي العواطف أو الأهواء التي تتفق مع الأولى في كونها ترجع إلى الطبيعة البشرية، وتتحرَّك وفقاً لمبدأ المتغير الانفعالي الغريزي، إلا أنها تختلف معها من حيث إنها "مسبوقة بخبرات ماضية من لذائذ وآلام"[2]. ولذلك يطلق عليها هيوم اسم "العواطف الثانوية". وفيها تنخرط أهواء عدَّة، مثل: الحزن، والفرح، والأمل، واليأس والخوف، وغيرها من الأهواء التي حشرها هيوم في خانة الأهواء المباشرة مع فارق أساسي هو أنها تعتمد على الخبرة السابقة؛ فعندما تجتاح المرء مشاعر الحزن، وتحدوه الحاجة إلى البكاء، تراه يبحث في ذاكرته الشُّعورية عمّا يثير بكائه مما تلقاه في حياته الماضية؛ كأن يتذكّر وفاة أمه أو والده أو غيرهم من أعز الناس إليه، أو عندما يتم إبلاغ أحد الأشخاص بأنه سيوضع في السِّجن غداً، فإنه ستجتاحه حالة

---

1 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 204. (نسخة إلكترونية/ 2008)

2 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131. وحول حالة وجدان الحب والكره، وحالة مشاعر العنف على سبيل المثال، انظر هيوم:
David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 175 and p. 218. (نسخة إلكترونية/ 2008)

من الخوف؛ لأنه سيتذكَّر معاناته في ذلك المكان المقيت؛ حيث العزلة والشُّعور بأنه ارتكب أحد الأخطاء، وربما يتذكَّر أنه كان قد أدخل السِّجن سابقاً، وعاش فيه معاناة مؤلمة، وعندما يبلغه السجّان بأنه سيُفرج عنه بعد أيام من سجنه، سيفرح، ويتذكَّر أنه في المرَّة السابقة، وعندما خرج من السِّجن، كان بانتظاره أفراد أسرته أو أصدقائه أو أحد أقربائه.

وكذلك الأمر في أحوال الغرباء اللذين يعيشون في أوطان غير أوطانهم؛ كالمهاجرين، واللاجئين، وأمثالهم، اللذينَ، وعندما تجتاحهم الأشواق للقاء أفراد من أهلهم، تراهم يتذكَّرون أجمل ما في حياهم قبل ترك أوطانهم، وهو ما يثير في أنفسهم الحنين إلى مواطن الأهل، وقد يكون هذا الحنين مصحوباً بفرح يبقى مأمولاً ومُرجئاً أو قد يتحوَّل إلى بكاء مؤلم أو ربما إلى حالة مرضية معقدة.

ولو أردنا أن نبقى في مدار ما هو حسي، لوجدنا أننا "إذا أحسسنا جوعاً، وكنّا، في سابق خبراتنا، قد أكلنا أُكلة معينة، سيُشاع فينا حالة مماثلة من حالات الجوع، فقد نتذكَّر الآن تلك الأُكلة، فيثير فينا ذلك، شعوراً باللذة، وهو الشُّعور ذاته الذي كنّا قد نعمنا به في أثناء تلك التجربة السابقة مع أُكلتنا إياها"[1].

إن حالات أهوائية عدَّة مثل: الخوف، والحزن، والفرح، والجوع، وغيرها، هي حالات تولد عند الإنسان بسبب باعث داخلي يرتبط بالماضي، والحاضر، بل وحتى المستقبل؛ لأنها تتفاعل في الذات والنْفس، وتنصهر فيهما كتعبير أهوائي.

3- عواطف مصحوبة بصفات أخرى: إنها تنشأ مثل سابقتها عن خبرة ماضية "من الماضي"، لكنها، وعندما تولد، تكون مقرونة بـ "أفكار بينها والنْفس"[2]، كالزهو والضعة، والحب، والكراهية. ويحشرها هيوم في خانة العواطف غير المباشرة.

4- عواطف مُتأمَّل فيها: إنها تنشأ على نحو مباشر، ومن دون وسيط خبرة ماضية فهي تولد نتيجة لتأمُّل المرء في حالة معينة تجتاحه، ويصفها هيوم بأنها "هادئة" على عكس العواطف والأهواء الأخرى ذات الطابع العنيف. على أن هدوءها

1 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131.
2 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131.

هذا إنما يرجع إلى "العقل" وليس إلى "الشُّعور"، وبالتالي، فهي تنشأ نتيجة تأمُّل المرء في حالات الجمال والقبح البادية على الأشياء والأفعال؛ كالسخط أو الرضا، والتقبيح أو الاستحسان.

يحتفل هيوم كثيراً بتسليط الأضواء على أهواء العاطفة غير المباشرة؛ مثل: الفخر أو الاعتزاز أو الزهو، وهي أهواء ذاتية، وشخصية، ترتبط بمزاج الشَّخص، وخبراته اليومية. وحاول هيوم أن يجري مقارنات بين الزهو أو الاعتداد بالنفس Pride، والضعة Modesty رغم تضادهما الواسع، مؤكِّداً على أن هذه الأهواء غير مغروسة في "الذات" أو في "النْفس" على نحو قبلي أو سابق A prior؛ فاستثارة الزهو من قبل الإنسان سيقوده إلى الذات/ ذاته أو إلى النْفس/ نفسه، ليجد حاله مزهواً أو وضيعاً؛ فكل عاطفة هي "موضوعة بين فكرتين، إحداهما فكرة العلة التي تحدثها والثانية فكرة النْفس التي تنتهي إليها"[1]. ولو أردنا أن نشخِّص بعض العلامات/ الخصائص التي تثير الزهو لدى الشَّخص المزهو، فيمكن أن نراها ثلاث، هي:

1- صفة نفسية من صفات النْفس ذاتها؛ كالفطنة، والرأي الثاقب، والعلم، والشجاعة، والعدل. وهي صفات ذاتية وشخصية.

2- موهبة جسديَّة تفخر بها النْفس؛ كالجمال، والقوة الجسمية، وإجادة اللعب بالرُّمح، وما إلى ذلك. وهي أيضاً صفات ذاتية، وشخصية.

3- جاه أسري أو قبائلي أو وطني أو عرقي أو نسبي؛ كالزهو بأن فلان من العراق مهد الحضارات أو فلان من أسرة تمتد بجذورها إلى بيت النبوة أو فلان من عاصمة تاريخية مهمة[2]. وهي صفات ذاتية – موضوعية مشتركة.

ولذلك، يرى هيوم أن انطباع الزهو أو الاعتداد بالنْفس هو: "الانطباع المستحسن الذي ينشأ في العقل عندما يجعلنا الرأي الخاص بفضيلتنا أو جمالنا أو قولنا مقتنعين بأنفسنا"[3].

---

1 نقلاً عن د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 135.

2 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 135. "بتصرُّف".

3 David Hume, An Enquiry Human Understanding, p. 297.
نقلاً عن: دكتور محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 64.

إن موضوع العاطفة أو الهوى هو "موضوع حالة" تشترك في بنائه عناصر ذاتية وأخرى موضوعية، لكن موضوع الحالة هذا يبدأ من النْفس لينتهي إليها، ويمثّل هذا مداراً تدور رحاه بين ما هو ذاتي، وما هو موضوعي؛ فالشُّعور بالجمال كهوى عاطفي، لن تكون له قيمة من دون الفضاء الذي يتحرَّك فيه، وهذا يعني أن الشُّعور بالزهو إذا ما بقي قابعاً في النْفس، ولا يستطيع الخروج من قمقمها، سيكون مجرَّد هوى مكبوت، لكنه يبقى، في نهاية الأمر، ذاك الهوى الذي ينفعل به صاحبه، وتحدوه الإرادة لإخراجه إلى حيز العالم الموضوعي لكي يكتسب تماميته الموضوعية. وفي هذا السياق، ينبهنا هيوم، مثلاً، إلى "أن قولنا بأن النْفس موضوع لعاطفتي الاعتداد بالذات والضعة، لا يعني على الإطلاق أنها علّة Cause لأيٍّ منهما. ومعنى هذا أن هناك عللاً مثيرة لهاتين العاطفتين يطلق عليها هيوم اسم الموضوعات Subjects، وتحلُّ في هذه الموضوعات صفات Qualities تثير هاتين العاطفتين. ويتضح لنا من هذا أن هيوم يميز بين كل من: النْفس، والعلة، والموضوع، والصفة.

إن الصفة قد تكون بسيطة، وهي توجد في شيء من الأشياء نطلق عليه اسم "الموضوع"، والموضوع مركّب في جميع الحالات، ويرتبط بالصفة، وتتنوَّع صور هذا الارتباط"[1]. وفي هذا المجال، يوضح الدكتور محمود سيد أحمد العلاقة المتشابكة بين هذه العناصر الأربعة، فيقول: "إن الصفة التي تحلُّ في الموضوع، تنتج - على نحو منفصل - انطباعاً مشابهاً لها، ويكون الموضوع الذي تلازمه الصفة مرتبطاً بالنْفس التي هي موضوع العاطفة. وبناءً على ما سبق، يقرِّر هيوم أن جميع علل الاعتداد بالذات والضعة مرتبطة بالنفس، وتنتج لذة أو ألماً منفصلين عن العاطفة، ولكن درجة ارتباط هذه العلل بالنْفس تختلف، فتكون وثيقة جداً أو بعيدة جداً بصورة نسبية"[2].

ولا يكاد الأمر ليختلف مع هوى الضعة، والذي من علاماته شعور المرء بالغباء أو الجهل أو الجبن أو الظلم أو القبح أو الرذيلة. إنها حالات أهوائية تجتاح المرء عبر نفسه لتنتهي عن نفسه. إلا أن هيوم يدفع بهوى الحب والكره أو الكراهية

1 د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 68 - 69.

2 د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 65.

إلى حيز العالم الموضوعي أكثر؛ فمما لا شك فيه أن حالات الزهو والضعة تتطلّب الانخراط في فضائي الزمان والمكان، لكن قصديَّة هوى كل من الحب والكره تفترض وجود مدارات العالم الخارجي كشرط ضروري لانبلاجها؛ فالمحب يرجو محبوباً، وعشق البحر يتطلّب وجود بحر، وعاشق المرأة يفترض وجود امرأة توجد هناك حتى لو كانت متخيَّلة. أما مرغبات الحب فقد يكون منها: الجمال، والتقدير، والفضيلة، والمعرفة، والفطنة، والرأي الصائب، والفكاهة، وروح الصبا، والاستجابة أو التمنُّع، وغيرها من الصفات الجاذبة.

أما نقيض ذلك، فهي الصفات والعلامات التي تثير الحقد، والاشمئزاز، والنأي، والمقاطعة، والعزوف. كما أنه إذا كان هناك من اختلاف في الباقتين، باقة الزهو والضعة، وباقة الحب والكراهية، فالإنسان المزهو أو الوضيع يشعر بالزهو والضعة بإزاء ذاته ونفسه، بينما المحب أو الكاره يشعر بالمحبة أو الكره بإزاء غيرهما ممن يدخلون معهم في علاقة تواصل أهوائي.

ما هو رائع لدى هيوم، وهو يتصدّى لبناء تفسيراته لانبثاق الأهواء، أنه يكشف لنا عن إواليات ظهور الهوى عبر مجموعة من مبادئ الطبيعة البشرية. وهذا ما يدلّل على ربطه المتساوق بين نظريتيه في المعرفة والأخلاق؛ فهناك "مبدأ تداعي الأفكار" حيث تتغير الأفكار على نحو كبير من لحظة إلى أخرى، وبالتالي تنتقل الموضوعات إلى موضوعات أخرى شبيه ومتصلة ومعلّلة. وهناك "مبدأ تداعي الانطباعات" حيث حدوث انطباع ما يستتبع حضور انطباع آخر مشابه. وكلا المبدأين يترابطان في عملية تفاعلية. ولذلك تتوافر لدى الشَّخص المعتد بنفسه أو المزهو بفضل كرمه مع الناس، كل صور الكرم التي جرَّها مع الناس في غير مكان وزمان، حيث ستتولد حالة الفخر والاعتزاز بالنْفس لديه ما يؤدِّي إلى سروره ورضاه عن نفسه، وشعوره باللذة. وكذلك الأمر لدى الشَّخص الذي يشعر بالضعة حيث يتسبَّب الحزن وخيبة الأمل عنده بالغضب، وهذا الأخير يتسبَّب بالحقد، والحقد يسبِّب الضغينة، والضغينة تسبِّب الحزن مرَّة ثانية[1]، ناهيك عن الشُّعور بالألم الذي يرزح في داخله.

---

1 د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 67.

يعتبر هيوم مجموعة من الثنائيات المفهومية عللاً خاصة مرتبطة بالنْفس تلك التي تقف وراء عاطفتي الاعتداد بالنْفس أو الزهو والضعة، منها: الرذيلة والفضيلة Vice and virtue، والجمال والقبح Beauty and deformity، والمنافع والمضار Benefits and detriments، والملكية والثروة Property and riches، وحب الشُّهرة Love of fame.

أما عاطفة الحب Love، وعاطفة الكراهية Hatred، فهما يمكن التعرُّف إليهما من خلال الشعور العام بهما، وهما ليستا خالصتين في النْفس البشرية لوحدها كما هو حال الاعتداد بالنفس أو الزهو والضعة، فالحب والكراهية يتوسَّلان فعلاً تواصلياً مع الآخرين. وهما يرتبطان بمجموعة من العواطف الأخرى، مثل: الأريحية Generosity، والغضب Anger، والشفقة Compassion، والضغينة Resentment، والحقد Hatred، والاحترام Respect، والازدراء Contempt.

خاتمة

لعلنا أتينا بنماذج تدلِّل على أن مصدر الأحكام الأخلاقية في نظرية هيوم هي العاطفة البشرية وليس العقل البشري أو العقل المفارق أو العقل الميتافيزيقي. كما أن أداة الحكم الأخلاقي ومصدره هو الحس الأخلاقي أو الحاسَّة الخلقية أو الشُّعور العاطفي أو الأهوائي. ولنا في نهاية الأمر جملة من الاستنتاجات، نجملها بالآتي:

1- لقد وضع هيوم جانباً كل فلسفات الأخلاق المثالية، ومال، بدلاً من ذلك، إلى بناء نظرية أخلاق قائمة على الحس البشري الخلقي، لتصبح نظريته في الأخلاق قائمة على العواطف والأهواء التي تحدِّدها درجة الانفعال داخل الذات أو النْفس في علاقتهما بالعالم الخارجي؛ العالم المحسوس والمجرَّب. ولذلك، لا يوجد أصل مفارق أو متعالي للأخلاق البشرية في نظرية هيوم هذه.

2- حاول فيلسوف ادنبره أن يربط نظريته في أخلاق العاطفة مع نظريته في المعرفة؛ فشيَّد نظرية معرفة تفسِّر وتبرِّر لآرائه في الأخلاق البشرية، وبذلك تتلازم رؤيته في الأحكام الأخلاقية مع رؤيته في أصل المعرفة وطرق تحصيلها، وكلاهما يدور في فلك ما هو نسبي ينأى عن المطلقات التي تشبَّعت بها روح الفلسفات المثالية.

3- تتسم الأخلاق لدى هيوم بطابع الممارسة المباشرة التي تنتج موقفـــاً أخلاقيـــاً يظهر كحُكم أخلاقي غالباً ما يكون شخصياً وذاتياً، وذلك بناءً على رؤيتـــه التجريبية والذاتية.

4- خص هيوم العقل البشري بعمليتين هما: مقارنة الأفكار، والاستدلال علـــى مسائل الواقع، ليفتح بذلك العقل البشري على الواقع الموضـــوعي ببصـــيرة تختلف كثيراً عن بصيرة العقل المطلقة لدى المثاليين القدماء والمحدثين.

5- نأى هيوم كثيراً عن العامل الديني في بناء نظريته ضمن سياق خطابه الفلسفي الذي سعى الى البحث في الطبيعة البشرية كما هي مـــن دون أيـــة ســـلطة خارجية تحكمها.

6- فتح هيوم بنظريته في العواطف أفقاً جديداً في دراسة الأخلاق هـــو الأفـــق التجريبـــي الذي أحدث قطيعة كبيرة مع نظريات الأخلاق المثالية المتوارثـــة عن المسار الأفلاطوني، ونظريات الأخلاق العقلية المجدَّدة والمتوارثة عن المسار الديكارتي. بل فتح شهية علماء وفلاسفة جاءوا بعده لدراسة أصل الأخلاق ومنشأ الأحكام الأخلاقية كما فعل تشارلز داروين 1809 - 1882 في كتابه "التعبير عن العواطف عند الإنسان والحيوان/ 1827"، وبـــول ري في كتابـــه "أصل المشاعر الأخلاقية/ 1877"، وفردريك نيتشه 1844 - 1900 في كتابه "أصل الأخلاق ومنبعها/ 1877"، وهنري برجسون 1859 - 1941 في كتابه "منبعا الأخلاق والدين/ 1932"، وجان بول سارتر 1905 - 1980 في كتابه "في نظرية الانفعالات/ 1939"، وغيرهم من المفكرين والعلمـــاء والفلاســـفة اللذين واصلوا بحث أصل الأحكام القيمية في ضوء نظريات العلم ذات المنحى التجريبـــي.

هوامش وإحالات:

1- جاكلين روس: مغامرة العقل الأوروبي، ترجمة: أمل ديبو، ص 141، منشورات كلمة، أبوظبي، 2011.

2- جاكلين روس: المصدر السابق نفسه، ص 211.

3- ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جكتر، ص 396، منشورات كلمة، أبوظبي، 2010.

4- جيل دولوز: التجريبية والذاتية: بحث في الطبيعة البشرية وفقاً لهيوم، ترجمة: أسامة الحاج، ص 27، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1999.

5- ريتشارد تارناس: المصدر السابق نفسه، ص 400. "نقلنا النَّص ببعض التصرُّف".

ويعتقد الدكتور زكي نجيب محمود بأن هيوم انتزع النتائج المنطقية التي تؤدِّي إليها فلسفة سَلفيه: جون لوك، وجورج بركلي، وقبلهُما جملةً وتفصيلاً. اُنظر: "قصة الفلسفة الحديثة"، ج 1، ص 234، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

6- ريتشارد تارناس: المصدر السابق نفسه، ص 400.

7- جيل دولوز: المصدر السابق نفسه، ص 5 – 6. وجيل دولوز: فيلسوف فرنسي، ولد في باريس عام 1926.

8- في الواقع ظهرت ترجمتان باللغة العربية لهذا الكتاب في خلال عام واحد؛ إحداهما نهض بها الدكتور محمَّد محجوب من تونس، وهي بعنوان: "تحقيق في الذهن البشري"، وصدرت عن "المنظمة العربية للترجمة"، بيروت، 2008، والأخرى نهض بها من لبنان الدكتور موسى وهبة، وهي بعنوان: "مبحث في الفاهمة البشرية"، وصدرت عن دار الفارابي، بيروت 2008. وكان هيوم قد نشر بداية كتابه: "رسالة في الطبيعة البشرية"، تضمَّن ثلاثة كتب، هي: "في العقل البشري"، و"في العواطف"، و"في الأخلاق". إلا أن هذا الكتاب، وبأجزائه الثلاثة، لم يلق القبول الواسع حينها، فمضى هيوم يشذِّب به لمدَّة عشر سنوات حتى نشره في كتاب مستقل كان عنوانه: "مبحث في الفهم البشري"، تُرجم منه

إلى العربية حتى الآن "الجزء الأول" فقط، ونُشر تحت عنوان: "مبحث في الفاهمة البشرية" أو "تحقيق في الذهن البشري"، بحسب الترجمات المعاصرة له. وحول ذلك اُنظر: د. زكي نجيب محمود: "المصدر السابق نفسه"، ص 233. واُنظر أيضاً كتابه: "ديفد هيوم"، ص 128، دار المعارف، القاهرة، 1958.

9- هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: د. محمَّد محجوب، ص 29.

10- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 25 - 27.

11- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 27.

12- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 27.

13- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 33.

14- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 35.

15- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 37.

16- هيوم: المصدر السابق نفسه، اُنظر ص 36.

17- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 40.

18- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 40.

19- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 42.

20- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 41.

21- د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ج 1، ص 236.

22- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 236. واُنظر أيضاً: د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 62، وص 64. وكذلك اُنظر: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "الفلسفة الحديثة.. من ديكارت إلى هيوم"، ص 329، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001.

23- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 47.

24- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 48.

25- هيوم: المصدر السابق نفسه، اُنظر ص 48.

26- د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، 53.

27- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: المصدر السابق نفسه، ص 328. وعن "مبدأ الذاتية"، اُنظر د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 58 وما بعدها.

28- أورده د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "المصدر السابق نفسه"، ص 339، نقلاً عن: Grayling, "The Empiricists", pp. 540 - 541.
وأُنظر جيل دولوز: "المصدر السابق نفسه"، ص 87.

29- د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص 341.

30- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: المصدر السابق نفسه، ص 335.

31- د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 141. وحول وظيفة العقل في الأخلاق عند هيوم، راجع كتاب الدكتور محمود سيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، ص 94 وما بعدها، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا - مصر، ط 3، 1997.

32- للمزيد حول أدلة وبراهين هيوم عن قصور العقل في بناء المعرفة الأخلاقية، أُنظر كتاب الدكتور محمود سيد أحمد: "المصدر السابق نفسه"، ص 32 وما بعدها. وفي سياق مباحث العقل لدى هيوم، يذهب الدكتور محمَّد فتحي الشنيطي إلى أن العقل عند هيوم هو: "الملكة التي تستطيع بواسطتها كشف الحقيقة والكذب، وتتمثل الحقيقة والكذب في موافقة العلاقات القائمة بين الأفكار أو الوجود الواقعي ومادة الواقع أو عدم موافقتها. إن العقل يشمل جانبين: جانب تحليلي؛ يكشف عن العلاقات الضرورية، وجانب تركيبي؛ ينصب على دراسة أمور الواقع. ويمكن أن تفهم بالقول: إن ثمة مَلَكتين نعتمد عليهما في عملياتنا العقلية: العقل التجريبي، وفي لغة هيوم العقل الاستقرائي، والعقل البرهاني؛ فبفضل العقل التجريبي تُستخلص من بعض الوقائع نتائج تمس وقائع أخرى لم يتهيأ بعد ملاحظتها، وبفضل العقل البرهاني نكتشف العلاقات الضرورية بين الأفكار". أُنظر د. محمَّد فتحي الشنيطي: "فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد"، ص 173، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1956.

33- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 216. (نسخة إلكترونية/ 2008).
وراجع أيضاً: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "المصدر السابق نفسه"، ص 340.

34- د. محمَّد علي أبو ريان: الفلسفة الحديثة، ص 216، دار النهضة العربية، 1976. وانظر حول "التعاطف" عند هيوم:

David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 171. (نسخة إلكترونية/ 2008).

35- د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 144.

36- جيل دولوز: المصدر السابق نفسه، ص 5، وص 27.

37- للمزيد حول "إرل شافتسبري"، اُنظر موقع المعرفة الإلكتروني "www.marefa.org". ولا أدري الكيفية التي قرأ وفقها هيوم نص كتاب رينيه ديكارت "أهواء الروح" أو "أهواء النْفس" أو "انفعالات النْفس" الذي صدر باللغة الفرنسية عام 1649 قبل عام من وفاة ديكارت، خصوصاً وأن نص هذا الكتاب، كانت قد تمَّت ترجمته إلى الإنجليزية في سنة وفاة ديكارت؟ ولكن تجدر الإشارة إلى أن هيوم عاش في باريس للفترة بين الأعوام 1734 - 1737 ما يعني أنه ربما قرأ أو اطلع على نص كتاب ديكارت هذا، لكنه بالتأكيد اختلف معه من حيث الرؤية والمنهج، فديكارت العقلاني دعا إلى كبح جماح الأهواء بإرادة بشرية معقلنة، لكنه لم يسع إلى نفي أهمية وجدوى الأهواء في حياة البشر، بل نراه يفصِّل القول حول الكثير من الأهواء في مؤلَّفه آنف الذكر. بينما هيوم التجريبي جعل من الأهواء والانفعالات مصدراً حيوياً للأحكام الأخلاقية، وعدَّ العاطفة مصدراً مركزياً للأخلاق.

38- لقد ورد مصطلح "Moral sentiment" مرَّتين في كتاب "تحقيق في الذهن البشري"، ص 133، وص 136. وفي نصه الإنجليزي ورد في ص 72، وص 74. ويترجمه الدكتور موسى وهبة بـ "الشُّعور الأخلاقي" مرَّة، وبـ "المشاعر الأخلاقية" مرَّة أخرى. وذلك بحسب سياق ورودها في النَّص. اُنظر: د. موسى وهبة: "المصدر السابق نفسه"، ص 138، وص 141. أما الدكتور محمَّد محجوب فترجم المصطلح بـ "الإحساس الخلقي". اُنظر:

David Hume, An Enquiry Human Understanding, pp 72 and 74, Peter Millican, Oxford University Press Inc, New York, 2007.

39- David Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Moral, VOL 1V, p. 45.

40- David Hume, An Enquiry Human Understanding, VOL 3, p. 215.

41- الاقتباسات المذكورة في هذه الفقرة مأخوذة من كتاب د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 144 - 147.

42- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 129.

34- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 148. (نسخة إلكترونية/ 2008)

44- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 227. (نسخة إلكترونية/ 2008)

وانظر أيضاً د. محمود سيد أحمد: "المصدر السابق نفسه"، ص 36.

45- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 129. (بتصرُّف).

46- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 191. (نسخة إلكترونية/ 2008)

47- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 204. (نسخة إلكترونية/ 2008)

48- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 204. (نسخة إلكترونية/ 2008)

49- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131. وحول حالة وجدان الحب والكره، وحالة مشاعر العنف على سبيل المثال، اُنظر هيوم:

David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 175 and p. 218. (نسخة إلكترونية/ 2008)

50- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131.

51- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131.

52- نقلاً عن د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 135.

53- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 135. "بتصرُّف".

45- David Hume, An Enquiry Human Understanding, p. 297.

نقلاً عن: دكتور محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 64.

55- د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 68 - 69.

56- د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 65.

57- د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 67.

الأخلاق عند جون ديوي

زروقي ثامر
الجزائر

مقدمة:

إهتمت الفلسفة بوجه عام بسؤالين أساسين- ماذا نستطيع أن نعرف؟ وماذا يجب أن نفعل؟

إهتم السؤال الأول بالمشكلات العلمية وما تثيره من قضايا وما يتصل بالإنسان بالعالم الخارجي وينتهي باتخاذ موقف فلسفي يحدد المبادئ والأسس العامة ويستكمل ما يثيره الموقف العلمي من فجوات بل ويتجاوز الموقف العلمي في شكل نظرة ميتافيزيقية شاملة، وفي السؤال الثاني يسعى الفكر الإنساني إلى إنشاء مذهب أخلاقي والانتقال من التأمل الخالص إلى العمل من خلال ما توصل إليه عن الكون والإنسان، وكما أن لكل فلسفة رؤية خاصة محددة ومشروعة فإن للمذاهب الأخلاقية مراحلها التي تعكس الاتجاه العام للعقل الإنساني وإذا كانت الفلسفة بوجه عام قد عرفت ثلاثة وجهات نظر كبرى وهي: وجهة نظر مثالية ذاتية والمثالية الموضوعية ووجهة نظر الطبيعية الواقعية التي تعترف بالوجود الحقيقي للظواهر، فإن الأخلاق، قدعرفت بدورها ثلاث اتجاهات في حل المشكلات الأخلاقية:

أولا: الإتجاه المتعالي سواء كان علمانيا أو دينيا يرى أن الأخلاق ليست بحاجة لمن يخترعها لأنها سابقة لوجودها وعلى الفكر أن يكتشفها فحسب وهي مجموعة قواعد تعتمد على مبادئ عامة مستقلة عن عقل الشخص الفكر أوهي من صنع الإله.

ثانيا: إتجاه طبيعي يربط الأخلاق بالعلم إعتمادا على العلاقة بين تطور العقل وتطور الأخلاق منذ نادى بها(سقراط)قديما حتى مفكري القرن التاسع عشر عند

(فيكتور هيغو) وغيرهم وإتخذت شعارا: (فتح مدرسة معناه إغلاق سجن)، تعدد المحاولات في إنشاء نظرية أخلاقية علمية منها ما يعتمد على العلوم الميتافيزيقية (توماس هوبز) آو إنسانية تعتمد على علم النفس عند (دافيد هيوم، وهيلفيسيوس وجون ستيوارث مل) أو علم الأحياء عند (هربارت سبينسر)، وقد جاءت الفلسفة البراغماتية بزعامة (وليام جيمس) وفيلسوفنا (جون ديوي) بمفهوم جديد، ثم جاءت الماركسية لتجمع بين هذه المواقف الثلاثة وتضيف المدرسة الإجتماعية (أوغست كونت وإميل دوركايم).

ثالثا: الإتجاه الثالث يركز على فاعلية الأخلاق وعلاقتها بالعوامل النفسية والعاطفية أي الربط بين الشعور الإنساني والضمير الأخلاقي، أي ربط الضمير الأخلاقي بعلم النفس دون أن ينظر إلى هذا العلم كقاعدة كما ذهب الإتجاه الطبيعي ولكن كدليل وقد أصبح الشعور الأخلاقي باطنيا بعد أن كان خاضعا لنظام علوي متعالي.

1- الأخلاق ومكانتها في فلسفة ديوي:

منذ البداية يجدر بنا أن نشير بأنه ليست هناك مشكلة تعددت فيها الآراء واكتنفتها الصعوبات، كما هو الحال في المشكلة الخلقية. فقد تراوحت المسألة الأخلاقية، وترددت بين الأخلاق النظرية وهي أخلاق الفلسفة، وبين علم الاجتماع الأخلاقي. وإذا كانت الدعوة الأخلاقية، تمتد بجذورها البعيدة إلى تراث الشرق القديم، إلا أنها قد صدرت في الواقع، عن الفلسفات اليونانية، كمسألة سلوكية خالصة، تستند إلى مبادئ عملية، الأمر الذي دفع"سقراط" أن يجعل من الفضيلة علما، ومن الرذيلة جهلا. وقد تنوعت بعد ذلك تيارات التفكير الأخلاقي، التي تشرع للمسألة الأخلاقية حلولا متباينة، تصدر عن نظر عقلي خالص تارة، أو عن تفكير تجريبي محض تارة أخرى. غير أنها جميعا لا تخرج عن كونها إمتدادا وتعبيرا عن فلسفة أصحابها. وإن من بين المميزات الكبرى للوجود الإنساني، هي إعتبار الإنسان كائنا أخلاقيا يحتضن في أعماقه قوة باطنية هي الشعور الأخلاقي أو الضمير، الذي يحكم على الأفعال الإنسانية على ضوء ما تستحقه من قيم أخلاقية. ولقد عرف الإنسان هذه التجربة الأخلاقية وهذا الميل نحو الخير عمليا، منذ بداية

ظهور الحياة الاجتماعية، فأخذ يصدر أحكاما تقييمية على سلوكه، وعلى سلوك غيره من الناس، وإذا كان صحيحا أن لدى الإنسان حاجات ودوافع عضوية يسعى لإشباعها، مثله في ذلك كمثل غيره من الكائنات الأخرى، إلا أنه يختلف عن تلك الكائنات جميعا، في أنه الكائن الوحيد الذي يستطيع مراقبة دوافعه وإعلاء غرائزه. ومن هنا استحق وحده، أن يطلق عليه إسم "الكائن الأخلاقي" لأنه يحاول أن يضع نظام القيم الأخلاقي في محل نظام الحاجات البيولوجية ويسعى دوما أن يسمو فوق ذاته وينشد الكمال.

أ- الأخلاق في الدلالة اللغوية والإصطلاحية

الأخلاق في اللغة جمع خلق وهو العادة والسجية، والطبع والمروءة والدين[1]. إنه صورة الإنسان الباطنية، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها. وفي القرآن الكريم يقول الله عز وجل: "وإنك لعلى خلق عظيم"[2]. وقد تكررت الأحاديث النبوية الشريفة في مدح حسن الخلق، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم": إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق." وقوله أيضا: "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا". ويطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة فنقول فلان كريم الخلق أو سيء الخلق ويسمى علم أو الحكمة éthique بعلم السلوك أو فلسفة الأخلاق La morale الأخلاق العملية أو الخلقية.

أما الأخلاق بالمعنى الإصطلاحي فهي مجموعة المبادئ المعيارية، والقواعد السلوكية التي ينبغي أن يسير ويلتزم بمقتضاها السلوك الإنساني. غير أن الفلاسفة لم يتفقوا على هذه النظرة الوصفية إلى الأخلاق، حيث ميز "ديكارت" في كتابه "مقالة الطريقة" بين الأخلاق النظرية المبنية على المبادئ الفلسفية، وبين الأخلاق المؤقتة المشتملة على بعض القواعد العملية التي تصلح للحياة في مجتمع معين.

وفي نفس السياق نجد ليفي بروبل 1857-1939 "Levy bruhL" في كتابه" الأخلاق وعلم العادات الخلقية"، دعا إلى ضرورة التمييز بين الأخلاق النظرية

1 ابن منظور: لسان العرب مجلد 4 دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ط 1988 ص 194.

2 القرآن الكريم: سورة القلم الآية 4.

والأخلاق العملية حيث يرى" أن التقدم الأخلاقي لا يدل على تقـدم النظريـات الأخلاقية بل يدل على مطابقة السلوك العملي لقواعد الأخلاق في حياة إنسـانية أفضل"[1]. أما ديوي وفي سياق مذهبه البراغماتي فيفهم الخلق بلغـة النتـائج، أي أنواع الأفعال الصادرة عن الخلق، دون أن يكون له أي تصور واضح من الناحيـة الباطنية بلغة علم النفس لذا فإنه يعرف لنا الأخلاق في كتابه "المبادئ الأخلاقية في التربية" بقوله: (فالخلق على العموم معناه قوة الفاعلية الإجتماعية، والكفاءة المنظمة للوظيفة الاجتماعية)[2]، وهذا يعني أن الخلق عملية تدريب للدوافع والغرائز الأولية الفطرية، التي أصبحت منظمة في شكل عادات تعتبر كوسيلة لعمل معول عليـه، والواقع أن العلاقة بين القواعد العملية والأخلاق النظرية وثيقة إلى حد بعيد. فـإذا كانت الأخلاق العملية تتمثل في القواعد التي تقوم عليها الأعمال الإنسانية لتكون صالحة. فإن الأخلاق النظرية أو الفلسفة الأخلاقية، تهتم بدورها في إيضاح الأسس أو المبادئ التي تقوم عليها هذه القواعد، ورسم المثل الأعلى للسلوك الإنساني كما يجب أن يكون.

ومن هنا نخلص إلى القول إن الحكمة الأخلاقية هي نقطة تلاقي النظر والعمل كما لايمكن أن تكون الفلسفة الخلقية مجرد نظر عقلي يستهدف تحديد ماهية الخير والشر، بل لابد لها من تحديد القواعد العملية، كما تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الناس والعمل بهذه القيم وإعتبارهـا محركـات للسلوك الإنساني، والمشاركة في تربية الإنسانية بوجه عام[3].

ب- مدلول القيمة عامة والقيمة الأخلاقية بصفة خاصة:

إن مصطلح "القيمة" في الأصل هو مدلول إقتصادي، والقيمـة في الإقتصـاد نوعان قيمة إستعماليه وقيمة تبادلية، فالماء والهواء قيمتان إستعماليتان والذهب قيمة إستعماليه محدودة ولكن قيمته التبادلية كبيرة جدا في الإقتصاد. وإذا كانت القيمـة الإقتصادية لها طبيعة مادية، فإن القيمة الأخلاقية لها طبيعة معنوية، لأنها ناتجة عـن

1 صليبا: جميل المعجم الفلسفي، ج 1 - دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982 ص 50

2 ديوي جون: المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمة عبد الفتاح السيد هلال، مراجعة أحمـد فؤاد الأهواني الدار المصرية للتأليف والترجمة ط 1966 ص 54

3 زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية 1975 ص 59

حكم تقديري أو معياري، إنها الصورة المثالية التي يجب أن يكون عليها سلوك الإنسان، فالوفاء والكرم والإستقامة والأمانة هي قيم أخلاقية إيجابية جديرة بالتقدير والطلب، يجب التحلي بها لأنها تعبر عن سمو الإنسان ورقيه، أما الغش والبخل والسرقة هي قيم أخلاقية سلبية تعبر عن إنحطاط الإنسان ومن ثمة وجب الإبتعاد عنها، وهذا يعني أن القيم الإيجابية تدخل في دائرة الخير، أما القيم السلبية فهي تدخل في دائرة الشر، أي أن القيمة الخلقية تستند إلى هذين المبدأين: مبدأ الخير ومبدأ الشر، على إعتبار أن كلاهما صفة طارئة لأفعال الإنسان، إذ لا يعقل أن تكون كلها خيرا كما لا يعقل أن تكون كلها شرا.

ولقد ضم كتاب "المنطق نظرية البحث" نظرية التقويم أو نظرية القيمة التي ذكرها ديوي في فلسفته، و لم يضع ديوي نظريته Theory of évaluation الأكسيولوجية) القيمة (في نسق يضمه عمل ضخم مثلما فعل في كتابه "المنطق" وهذه الدراسة تعطينا على الأقل النقاط الجوهرية لموقفه من القيمة، حيث يوظف مصطلحات هامة مثل "شيء جدير" يقول "إننا نستخدم كلمات التقويم والقيمة، إستخداما حرفيا لكي نحدد قيمة "شيء ما" وشيء جدير... بمعنى أنه شيء ثمين وتحديد القيمة بمعنى وضع قيمة للشيء أوتحديد قيمتها. ويعرف ديوي "القيمة" بأنها "المباهج التي تنتج عن الفعل الواعي"، واتجه وليام جيمس نفس الإتجاه حيث يقول في مقاله "الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية" (إن ماهية الخير هي ببساطة ماهية لإشباع حاجة ما[1])، يتبين لنا أن القيمة عند ديوي لها معنيين: أن المعنى الأول يقوم على تقدير الشيء وإعتباره مستحقا للاهتمام من حيث هو، أي من أجل ذاته، وهذا ما نسميه بالخبرة التامة الكاملة. أما المعنى الثاني، "يقوم على عمل فكري متميز، أي عمل الموازنة وحكم، أي انه يقوم على وضع قيمة له"[2]، فالقيمة إذن لها جانبين: أحدهما موضوعي والآخر ذاتي. الأول يعني وجود الشيء على أنه ذو قيمة وكلمة "الاهتمام" في إشتقاقها أي "الوجود بين" تدل على هذا المعنى. أما الجانب "Inte-resse" اللاتيني الثاني فيعني الشعور بقيمة الشيء وإستحقاقه وهو مايتمثل في الناحية العاطفية"[3]، وعموما فالقيمة الأخلاقية هي

1 إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط 1، 2000 ص 158

2 ديوي جون، الديمقراطية والتربية ص 259

3 ديوي جون، المبادئ الأخلاقية في التربية، مرجع سابق ص 77

الخاصة المميزة لفعل أخلاقي نرغب فيه وهي حاضرة في سلوكنا تلازم عملنا وتمثل مطالبنا الدائمة والمؤقتة، وهي لامادية فهي قد تبدو في ثوب نرغب به، أو هدف نرغب في نيله أو توازن نسعى إلى تحقيقه، وهي أسمى القيم، لأنها غاية بذاتها وتعلو كل القيم الأخرى، بما فيها القيم الفكرية والعقلية، التي لا تتمتع بهذه المنزلة الرفيعة إلا إذا اتجهت اتجاها أخلاقيا يقرب الناس بعضهم من بعض ليحقق لهم الخير الذي يصبون إليه. وهكذا الأخلاق الفلسفية ليست جملة أوامر أو نصائح فحسب، بل أنها منظومة منهجية، أي بناء منطقي، يشتمل أولا على تصور نظري على الإنسان والعالم، والثاني على مبدأ أساسي، يحكم بموجبه على مختلف أنماط سلوكه في شتى ظروف الحياة. وبهذا يمكننا أن نعتبر الأخلاق جملة المبادئ النظرية والقواعد العملية التي ينبغي على المرء إتباعها ليحيى وفق طبيعته.

2- طبيعة القيمة الأخلاقية وموقف جون ديوي منها:

تحتل مسألة القيم مكانة مهمة في الفكر الفلسفي والفكر الأخلاقي، كما تحظى بإهتمام العلماء ورجال الدين والتربية وسائر الناس نظرا لأن فكرة القيمة وأحكامها من أكثر المسائل اتصالا بالإنسان.

وإذ كانت الأبحاث العلمية الجادة لأصول القيم، قد بدأت تنشط منذ الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين. فإن تاريخ البحث في فكرة القيمة قد إنبثق قديما عن الفلسفات اليونانية التي رأت أن قيم الحق والخير والجمال وهي قيم أزلية خالدة، دلت عليها بأسماء الخير، والخير الأسمى والكمال.

ولهذا تنوعت الأبحاث وتعارضت الأفكار والمواقف بصددها، والإختلاف الرئيس تمحور حول طبيعة القيمة الأخلاقية هل لها وجود موضوعي مطلق، فهو بالتالي عام أم أنه نسبي تبعا لرضا فرد معين أو تفضيله ومن ثم فهو ذاتي؟ وبعد ذلك إمتد البحث في أساس هذه القيمة. وإن أي محاولة فلسفية تسعى للبحث في مجال الأخلاق تجد نفسها في مواجهة أولى المشكلات الكبرى في تاريخ المسألة الأخلاقية تلك التي تتعلق بمبادئ الأخلاق، هذه المشكلة هي: ما طبيعة الخير والشر؟ وهل لهما وجود موضوعي مطلق فهو بالتالي عام، أم نسبي، ذاتي تبعا لرضا فرد معين أو تفضيله؟ وبصيغة أخرى هل هما من طبيعة ذاتية أم هما حقيقة

موضوعية؟ وما هو موقف ديوي منها؟ لمعالجة هذه المشكلة إختلفت مواقف الفلاسفة في تفسيرها، فمنهم من أرجعها إلى طبيعة ذاتية تابعة للإنسان، ومنهم من ردها إلى طبيعة موضوعية.

أ- موقف ديوي من هذه المشكلة الأخلاقية:

يهاجم "جون ديوي" وينتقد كعادته الفلاسفة على إختلاف مذاهبهم، وإتجاهاتهم الذين يضعون حدا فاصلا بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي ويدعو إلى توحيد هما بحيث تزول معهما كل ضروب القطيعة المزعومة والأفكار التي تنصب العقل كقوة وسلطة سامية. (لقد كانت النقطة القوية في الإحتكام إلى مبادئ ثابتة فوق متناول الخبرة، وإلى عقائد قطعية الدوغماتية Dogmatique غير قابلة للتحقيق القائم على التجريب، والقول والإعتماد على قوانين قبلية نقيس بها الحق ومعايير قبلية نقيس بها الأخلاق، بدلا من الإعتماد على الثمرات والنتائج التي نجنيها في غضون الخبرة تلك كانت الفكرة الضيقة عن الخبرة كما تصورها الفلاسفة التجريبيون وإعتنقوها وعملواعلى نشره)[1]، ففي إعتقاده إن القول بأخلاق موضوعية (مطلقة) يؤدي بنا إلى أخلاق مثالية متعالية بعيدة عن الواقع، يعلل ذلك أن الإرادة والتي تمثل من الناحية العملية العادات، والعادات لها صلة بالبيئة من البيئات، والبيئة متعددة ومتنوعة. ولهذا يؤكد جون ديوي: (مشكلتنا هي أن نعرف معنى الموضوعية على الأساس الطبيعي وكيف تكون أخلاق موضوعية ومع ذلك مدنية إجتماعية وعندئذ يمكننا أن نقرر في أي أزمة من أزمات الخبرة تعتمد الأخلاق حقيقة على الشخصية أو الذات أي تصبح "ذاتية)[2]، كما أن القول "بأخلاق ذاتية، يقيم ذاتا منعزلة دون سند موضوعي أي ينفي عنه الطابع الموضوعي ويجعلها رهينة رغبات الإنسان. يوضح لنا ذلك بمثال من الحياة يتمثل في عادة الأكل التي تشمل بدورها على توحيد علاقة الكائن الحي مع الطبيعة ورغم ذلك تدخل هذه العادة في صراع مع غيرها من العادات التي تكون موضوعية أيضا"[3]،

1 ديوي جون: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل وزكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، بدون تاريخ، ص 57
2 ديوي جون: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجيحي. ص 65
3 المصدر نفسه، ص 3

فالشخص الجائع لا يدرك أن الطعام شيء خير إلا إذا استطاع بمساعدة الظروف البيئية ممارسة الطعام على أنه شيء خير، وهنا يصبح الطعام ذاتيا فرديا، ولكنه يتبع ويقدم في ظروف موضوعية جديدة ذلك لأنه يسعى إلى تغيير البيئة[1]"، وينتقد ديوي رجال الأخلاق عندما فصلوا الأخلاق عن الواقع الاجتماعي ولعل الفصل بينهما في اعتقاده هو الذي أدى إلى فكرة خاطئة في الميدان الأخلاقي كانت نتيجته عزل الذات عن بيئتها الطبيعية والاجتماعية، وفصل الشخصية عن السلوك وعزل الدوافع عن الأفعال الحقيقية. فالفضائل والرذائل ليست من الممتلكات الذاتية للفرد ولكنها أنواع من التكيف الواقعي بين قدرات الفرد وبين القوى البيئية المحيطة به، وعلى حد تعبير ديوي (ما هي إلا أنواع من التفاعل بين عناصر يساهم فيها التكوين العام للفرد وبين عناصر أخرى يساهم بها العالم الخارجي)، ومن هنا فإن ديوي ينفي وجود خير مطلق أو شر مطلق بل هناك مواقف تتميز بالخيرية أو لا تتميز بها، وتتحقق من خلال أعمال الإنسان. والنتيجة التي نخلص إليها هي أن القول بذاتية القيم يلغيها، إذ لا يمنحها سوى وجود وهمي ونسبي وزائل. كما أن القول بموضوعية القيم يفصل بيننا وبينها ويجعلها بعيدة عنا، والأقرب إلى الصواب أن نقول إن القيم هي ذاتية وموضوعية في الوقت نفسه. فالجوهرة تتمتع بلا شك بخصائص طبيعية فيها "النقاء والصلابة والبريق" كذلك الخير أو الحق من حيث هو يتمتع بخصائص أو قيمة بذاته... إلا أنه لا يمكن أن يسطع أو يظهر إذا لم يطلبه أو يسعى إليه إنسان.. فالقيم والقيم الأخلاقية إذا هي موضوعية قائمة بذاتها، وهي تسمو بالإنسان دوما والإنسان هو الذي يجعل حقيقة القيم تشرق في نفسه، فيطلبها لذاتها. ومهما يكن من أمر فإن الإنسان لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يستغني عن القيم سواء كان مصدرا لها أو متطلعا إليها. لأن حياته لا تستقيم إلا بها وأن وجودها لا معنى له إلا بالإنسان الذي يعيها ويعمل من أجل تحقيقها، وعليه تبقى القيم الأخلاقية نسيج الوجود وقوامه وغايته، بالرغم من الصعوبات التي تعترض الباحثين فيها.

---

1 كانت إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي مراجعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة مصر ط 1965، ص 19

ب- أبرز التصورات الفلسفية حول أساس القيمة الأخلاقية وموقف ديوي منها:

لما كان محور بحثنا يتعلق بمغزى "الأخلاق" ومكانتها في فلسفة جون ديوي، فإنه من الصعوبة بمكان الوقوف على الدلالة الحقيقية لهذه الأخلاق وما أضافه فيلسوفنا إلا إذا اقتفينا أثر أبرز تلك التصورات الفلسفية التي تناولت هذا الجانب بالدراسة والتحليل، وخاصة تلك التي كان لديوي موقف نقدي منها. وهذا يعد في نظرنا نقطة الانطلاق لفهم المعنى الحقيقي للأخلاق وفاعليتها في فلسفته عامة، وفي ضوء تلك التصورات السابقة، نحاول أن نتعرف على نوع الأدوات والوسائل أو المصادر التي نعرف الخير بموجبها فهل يم كن للمجتمع أن يحدد الخير أو الشر أم عقل الفرد كفيل بذلك أم أن الخير والشر لا يمكن للإنسان أن يهتدي إليهما إلا بذاته أم أن مصدرهما قوة أخرى مفارقة؟ وما موقف ديوي من كل هذه الآراء؟

1- مصادر القيمة الأخلاقية

إختلف الفلاسفة عبر التاريخ في تفسير مصدر القيمة الأخلاقية عند الإنسان وتحديد أساسها، فمنهم من أرجعها إلى اللذة والمنفعة ومنهم من أرجعها إلى العقل ومنهم من أرجعها إلى المجتمع، ومنهم من أرجعها إلى أمور أخرى، ولكي نتعرف على تصور ديوي ووجهة نظره في هذه المسألة يجدر بنا أن نتعرض ولو بإيجاز إلى هذه الإتجاهات. ومما لا شك أن تنوع الإتجاهات الفلسفية حول تحديد مصادر معرفة الخير إنما يعود إلى موقف كل إتجاه من نظرية المعرفة وأدواتها ومناهجها. وانطلاقا من ذلك فإنه يمكن تصنيف الإتجاهات التي عالجت في مجال الأخلاق هذه المسألة على النحو التالي:

1-1 التصور العقلي:

يذهب دعاة الاتجاه العقلي إلى أن مصدر القيم الأخلاقية يتمثل في سلطة العقل، فالعقل هو الوسيلة التي يميز بها الإنسان الخير من الشر واعتمادا على هذا التمييز يحكم على الأفعال الأخلاقية فيأمرنا بفعل الخير وينهانا عن فعل الشر، فهو الذي يشرع ويضع مختلف القوانين والقواعد الأخلاقية التي تتصف بالكلية والشمول أي تتجاوز المكان والزمان، وقد لقي هذا الإتجاه دعاة بين فلاسفة اليونان قديما، فجعل "هيرقليطس يقول: (آية الفعل النبيل خضوعه لقانون العقل، وآية الفعل الخسيس منافاته لهذا القانون

وسار في هذا التيار "سقراط" الذي أرجع الأخلاق إلى العقل، ومن ثم كانت الفضيلة علما والرذيلة جهلا. فيقول سقراط في هذا: إن الإنسان لا يفعل الشر وهو يعلم أنه شر. وفي هذا الاتجاه العقلي صدرت آراء تلميذه "أفلاطون" حيث يتحقق عنده الخير الأقصى أو السعادة للإنسان بإخضاعه الشهوات الحسية لصوت العقل والعقل يلزم الإنسان بإتباع الخير وتجنب الشر)[1]، إلا أن أكبر ممثلي الاتجاه العقلي في مجال الأخلاق هو"إيمانويل كانط" (1804- 1724) الذي يرى أن العقل هو دعامة الإلزام الخلقي لأنه القانون الكلي الباطن في أعماق النفس البشرية، والقانون الشامل الذي تخضع له الطبيعة الإنسانية في كل زمان ومكان. وتحديد العقل يكون انطلاقا من الإرادة الخيرة التي تعمل وفقا للواجب في حد ذاته دون انتظار مكافئة منشودة من وراء هذا الفعل الخير، أي لاترتبط بدوافع أو غايات وبالتالي، تصبح الإرادة الخيرة هي الخير الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان إنطلاقا من فعله الأخلاقي فيقول كانط: (من كل ما يمكن تصوره في هذا العالم وخارج العالم بصفة عامة لايوجد شيء يمكن أن يعد خيرا بدون حدود ولاقيود اللهم الإرادة الخيرة)[2]، فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا في بذاته، دون قيد أو شرط، لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها، أو الغايات التي تعمل من أجلها، بل من باطن ذاتها بإعتبارها الشرط الضروري والكافي لكل فعل أخلاقي. لكن إذا كانت الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها مما تصنعه أو تحققه فمن أين تستمد إذن خيريتها؟ إنها تستمدها حسب "كانط" من صميم نيتها والشرط الذي ينبغي أن يتوفر في الإرادة هو الواجب، الذي استخلصه "كانط"من خلال تحليله للضمير أو الشعور الأخلاقي. ومن هنا فإن الإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب، كما يقول كانط: ((إن الفعل الذي يتم بمقتضى الواجب إنما يستمد قيمته الخلقية لا من الهدف الذي يلزم تحقيقه، بل من القاعدة التي تقرر تبعا لها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده)[3]، وهو إلزام داخلي نفرضه على أنفسنا مادمنا أحرارا فهو بمثابة القانون

---

1 اللبان إبراهيم، الطويل توفيق مشكلات فلسفية 1954 - ص 27.

2 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة عبد الغفار المكاوي، المرجع السابق، ص 19-20.

3 المرجع نفسه، ص 19-20

الكلي الخاص بالإنسان العاقل فيقول كانط): إعمل بحيث يكــون في إســتطاعتك أن تجعل من فعلك قانونا كليا للطبيعة)[1]، والقوانين الأخلاقية تظهر لــلإرادة في صــورة أوامر، والتي يطلق عليها "كانط "إسم قوانين العقل العملي وهي تتعارض مع غرائزنـــا وإنفعالاتنا ومصالحنا المختلفة ونتيجة لذلك تخاطبنا تلك القوانين بلهجـــة الأوامـــر أو السيد الذي يلزمنا بإتباع أوامره، ويفرق "كانط" بين نوعين مـــن الأوامـــر: شـــرطية ومطلقة. فالأوامر الشرطية المقيدة، فتخضع للقاعدة القائلة: بأن (من أراد الغايـــة فقـــد أراد الوسائل أيضا[2]، ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية تلزمنا بإتباع الوســـائل اللازمـــة لبلوغ الغايات المنشودة، وهي غير أخلاقية لأنها مرتبطة بغايات ومنافع. كقولنا مـــثلا تصدق لتحصل على السعادة، وأما الأوامر القطعية المطلقة: فهي غير مقيـــدة بشـــرط وهي تدعو إلى القيام بالواجب دون إعتبار للنتائج كأن أقول لك قل الصدق دائمـــا، وهنا لا يكون قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما، كائنا ما كان بل يكون مجرد تصرف نـــزيه نلتزم فيه بأصول ومبادئ الحق، فهذه الأوامر تربط الإرادة بالواجب في استقلال تام عن أي ظرف خارجي، وفي هذا يقول "كانط": (إن الفعل الذي يتســـم بالخيرية الخلقية فعل نقي خالص، وكأنما هو قد هبط من السماء ذاتها.[3]) فالأمر المطلق بهذا المعنى هو الذي يحمل غايته في ذاته. ولهذا فالفعل الخلقي عند "كانط" لا ينطـــوي على قيمة أخلاقية إلا إذا كان صادرا عن العقل العملي. فقد ارتقى كانط بـــالأخلاق إلى مرتبة المثالية التجريدية وهي بعيدة عن طبيعة الإنسان وعن المجتمع الذي له دخـــل كبير في تكوين الأخلاق وتحديد قواعدها، وحذف العاطفة من الأخلاق وهو بـــذلك يخالف المسلمات النفسية التي تثبت أن الإنسان يتصف بالعاطفة اتصافه بالعقل وكـــثيرا ما نقوم بفعل الخير كالإحسان بدافع العاطفة.

2-1 التصور التجريبي:

بدأ الاتجاه التجريبـــي في صورته النفعية علـــى يـــد"ديمقريطس Démocrite وسار خلال "السفسطائي" Sophisme والأبيقورية "Epicurisme" عند قـــدماء

---

1 المرجع نفسه، ص 20-19

2 المرجع نفسه، ص 19-20

3 المرجع نفسه ص 19-20

اليونان حتى بلغ أوجه عند المحدثين في القرن التاسع عشر، وبوجه خاص على يـــد "هوبز t.Hobbes 1588 م-1679 وأصحاب مـــذهب المنفعـــة جرمـــي بينثـــام "(J. Bentham 1832-1748)" ومل "J, S, Mill 1806-1873" وأصحاب الأخـــلاق الاجتماعية مثل "أوجست كونت" الوضعي وهربـــرت سبنســـر Spenser Herbert (1820-1903)" التطوري هو المذهب الذي يشير إلى النظرية الفلسفية القائلـــة إن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة، أو أن التجربة أساس ضروري لمعرفتنا كلها. فمعرفتنا للخطأ والصواب، والخير والشر ترتد إلى التجربة التي من خلالها يهتـــدي الناس إلى نوع السلوك الذي يحقق لذتهم ومنفعتهم وسعادتهم. فالفعل الخلقي عنـــد أصحاب هذا الاتجاه، يستمد قيمته من نتائج الفعل المتمثلـــة في المنفعـــة الفرديـــة الخاصة، أو في المنفعة العامة، أي أن الفعل الخلقي لا يكون خيرا إلا متى حقق أعظم قدر ممكن من اللذة أو السعادة. وهذه الأخيرة هي الخير الأقصى المرغـــوب فيـــه لذاته. وسنركز هنا على اثنين من فلاسفة أخلاق المنفعة كمثال للاتجاه التجريبـــي وهما: "جيرمي بنتام" و"جون ستيوارت مل". أقام الفيلسوف الإنجليزي "جيرمـــي بنتام نظرية للخير على أساس حسي تجريبـــي، إذ يكفي برأيه أن نعود إلى التجربة لكي نتحقق من أن الشيء الواحد الذي يرغبه الناس جميعا، إنما هو الســـعادة وأن كل ما عداه من الأشياء، إنما هو موضع رغبة بوصفه وسيلة لبلوغ تلـــك الغايـــة. والإنسان عند "بنتام" أناني بالفطرة، ويسعى دوما وراء منفعته الخاصة، وليســـت المنفعة سوى المبدأ الأخلاقي الذي يقضي بتحقيق أكبر سعادة ممكنـــة. (فالطبيعـــة البشرية بما فيها من ميول ورغبات هي التي توجه السلوك ألأخلاقي، لا الواجب أو الإلزام)[1]. ويقو ل أيضا (إن الطبيعة وضعت بني البشر تحت سيطرة مبدأين همـــا اللذة والألم وهما يحكماننا في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكـــر فيه)[2].

وعلى الإنسان من الناحية الأخلاقية أن يكون واقعيا، فيستعمل ذكاءه بمهارة فائقة لحساب منفعته قبل أن يقوم بأي عمل، كي ينال منفعة أكثر وسعادة أعظم.

---

1 توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة والتوزيع، القاهرة ط/1985 4 ص 218.

2 المرجع نفسه ص 218

وإعتبر "بينتام" اللذة هي الخير الوحيد، والشر هو الألم الوحيد في حياة الإنسان. ولقد شيدَ صرح الأخلاق بأسرها على ما يسميه "حساب اللذات"فليست الحكمة عنده سوى عملية حسابية، ننظم فيها حياتنا بحيث يحقق ميزان اللذات والآلام فائضا من اللذات، وإذا كانت قيمة اللذة تقاس بقوتها أو ضعفها، وبطول مدتها ونقائها، فإن أهم العوامل المؤثرة في حساب اللذة برأيه هو عامل "الامتداد"، هذه الخاص ية توحي بإمكانية إنتقال اللذة أو المنفعة أو السعادة والتي هي مسألة فردية إلى الغير ولهذا كان لفظ نفعي ويعني كما يقول "بينتام" (صلاحية أي شيء لإنتاج النفع أو اللذة أو السعادة لجماعة معينة)[1].

من هذا القول نستنتج أن" بينتام "ربط اللذة والمنفعة بالغير وقصد من ذلك أن المنفعة الفردية تمتد بالضرورة إلى الغير، وهذا يعني أن المنفعة الخاصة أساس المنفعة العامة، غير أن جون ستيوارت ميل وإن كان يتفق مع أستاذه وصديقه "بنتام" في أصول مذهب المنفعة إلا أنه إختلف معه في مسألة تقديم المنفعة الخاصة على العامة، والصواب في رأيه أن نعكس الآية ونعطي الأولوية للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وترجيح الجانب الجماعي، على الجانب الفردي حينما يحدث أي تعارض بينهما، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه، وبذلك تتحقق السعادة للفرد والجماعة معا يقول ميل: (إن قاعدة السلوك الأخلاقي، هي بالضرورة أن نفعل من أجل الآخرين ما نحب أن يفعلوه من أجلن)[2]، ويتضح بأن مذهب المنفعة العامة عند "ميل" يقر مبدأ التضحية حين يعتبر أن معيار الخير ليس هو تحقيق سعادة الفرد الفاعل، بل ضمان أكبر نفع أو سعادة تعود على المجموع، فإذا أراد أصحاب مذهب المنفعة أن يتلافوا عيوب المذهب الفلسفي العقلي الذي يستند إلى معايير صورية مجردة، فكشفوا عن دوافع الأفعال الإنسانية في طبيعة البشر وحددوا مكان اللذة والألم من تصرفات الإنسان.

إلا أنهم وحدوا بين مفهومي "الأخلاق" و"المنفعة" وأرجعوا الحياة الأخلاقية إلى حب الذات، وما يحتمل أن يصيب صاحب الفعل من وجوه النفع له وللآخرين. لكن الواقع ينبئنا أن المرء كثيرا ما يعجز عن الكشف عما هو نافع له

---

1 المرجع نفسه ص 219- 218

2 المرجع نفسه ص 219- 218

شخصيا، فكيف له أن يهتدي دوما إلى معرفة ما هو نافع للآخـــرين؟ لاشـــك أن اللذة أو السرور عنصر ضروري لقيام الحياة الأخلاقية، غير أن جعل اللـــذة غايـــة للحياة ومعيار للقيم الأخلاقية يتناقض مع التجربة التي أكدت لنا أن الإنسان كثيرا ما يعزف عن اللذة ويقبل على الألم من أجل مبدأ أو قيمة مثل الشـــخص الـــذي يفضل الموت في سبيل الوطن، كما أن مصالح ومنافع الناس مختلفـــة ومتباينـــة في الواقع، لأن ما هو نافع لهذا الشخص قد يكون فيه مضرة لذاك، والعكس صحيح، مما يحملنا على القول بأن الأساس النفعي للأخلاق يؤدي إلى تصـــادم الأفـــراد في المجتمع وهذا على الرغم من مراعاة المصلحة العامة، إضافة إلى ذلك ربط الأخلاق باللذة والمنفعة يحط من قيمة الأخلاق وينـــزل بها إلى مستوى الغرائز والشهوات، وإلغاء أي إعتبار للعقل.

1-3 التصور الإجتماعي:

يذهب أنصار هذا الإتجاه، وخاصة منهم المنتمين إلى المدرسة الإجتماعيـــة إلى أن القيم الأخلاقية من وضع المجتمع، وهذا ما أكد عليه إميل دوركايم Durkheim "Emile" 1858-1917 الذي يرى أن "الإلزام الخلقي"[1]، لا يفرضه العقل كما قال كانط ولا يصدر عن الضمير كما أشار روسو، وإنما هو ينشأ من صـــميم الحيـــاة الاجتماعية للبشر، ونتيجة تجربتهم التي تهديهم للتفرقة بين السلوك النافع والسلوك الضار"[2].

ومن ثم يكون الشعور بالإلزام هو وليد الضغط الذي تمارسه الجماعـــة علـــى الفرد بهذا المعنى يكسب المجتمع قيمة متعالية تمارس قسرا مســـتمرا علـــى الأفـــراد وضمائرهم وما تحتوي عليه من أوامر، ونواهي أو شعور بالرضا والندم ما هي إلا انعكاس للضمير الجمعي المهيمن على كل فرد في المجتمع. لذا يقول دوركايم: (إذا

---

1 الإلزام الخلقي: شعور باطني يلزمنا بإتيان عمل، واجتناب عمل آخر هـــو مـــا نـــدعوه "الشعور بالواجب" أو "التكليف"، يعرفه لالاند (خاصة تمكن الفرد البشري من إطـــلاق أحكام معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفردية المحـــددة). المعجم الفلسفي ترجمة خليل أحمد خليـــل منشـــورات عويـــدات، بـــيروت، بـــاريس ط 1/1996.

2 إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة مصر 1974 ص 21

تكلم الضمير فينا فإن المجتمع هو الذي يتكلم) ويقول أيضا: (فالمجتمع ليس سلطة أخلاقية فحسب، بل أن كل الدلائل تؤكد أن المجتمع هو النموذج والمصدر لكل سلطة أخلاقية، ولابد أن تكون أخلاق الفرد الأخلاق التي يتطلبها المجتمع بالضبط، إذ أي فعل لا يقره المجتمع على أنه أخلاقي مهما كان نوعه لا يمكن أن يكسب فاعله أي قدر من الهيبة والنفوذ)[1]، هذا وقد إعتبر أصحاب مذهب التطور أيضا أن الحياة الخلقية تخضع لنمو مستمر أو تطور متصل، وترتد في نشأتها إلى عادات إكتسبها الجنس البشري بالتجربة. فيرى "هربرت سبنسر[2] الفرد مع الحياة الإجتماعية هي التي أوجدت الإلزام الخلقي عند الإنسان. وغاية الأخلاق القصوى عند التطوريين تقوم على المساهمة في تعجيل التطور الذي يحقق تكيف الفرد مع بيئته، فالحياة الخلقية تتحرك بنا نحو مثل أعلى يحقق الانسجام بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة. إذن القيم الأخلاقية في نظر الفلاسفة الوضعيين بصفة عامة، لا تختلف في وجودها عن الظواهر الاجتماعية وهذا ما ذهب إليه ليفي بريل "1939-1897" Levy Bruhl، حيث يعتبر" الأخلاق ظاهرة إجتماعية لها قانونها ويجب لعلم الأخلاق أن يدرس الأفعال الإنسانية وقوانينها"[2]، كما تلاحظ في الواقع وليست القيم في نظره سوى مظهر للجماعة تابع لماضيها وديانتها وعلومها وفنونها وعلاقاتها بالجماعات الأخرى المجاورة وحالتها الاقتصادية، ولذا فهي تختلف بإختلاف الجماعات ومنه نحن لا ننكر أن الإنسان يستقي أغلبية واجباته الأخلاقية من الوسط الاجتماعي الذي يحيا فيه، وأن أحكامه وقيمه الأخلاقية العفوية تعكس في بادئ الأمر تعاليم البيئة الإجتماعية غير أن النظرية الإجتماعية تسرف في دعوى إرجاع الضمير الخلقي الفردي إلى الضمير الجمعي، فالضمير الجمعي ليس سوى محصلة الضمائر والإرادات الفردية لكن في الوقت نفسه كثيرا ما يتعارضان لأن رد الإلزام الخلقي إلى القسر أو الجبر الإجتماعي، من شأنه أن يحد من فاعلية الفرد وإرادته الواعية في تحديد وإختيار سلوكه، بإعتباره كائن يتميز بالعقل والإرادة، ويقضي على أية مبادرة خلاقة تدفع للتقدم الأخلاقي، ويحول الفرد إلى دمية يحركها المجتمع بحيث يفنى الفرد في المجموع، وينحل كيانه كما هو حال الفرد في

---

1 محمد اسماعيل قباري، قضايا علم الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية 1978، ص 221-223

المجتمعات البدائية إضافة إلى أن تلك الجبرية الإجتماعية من شأنها أن تنحدر بالأخلاق إلى مستوى التقاليد والأعراف. لاشك بأن الحياة الأخلاقية في جوهرها حياة إنسانية، تقوم على التفاعل والتأثير المتبادل بين الفرد والمجتمع، من غير أن يكون في هذا طغيان على إستقلال الفرد، وبذلك يستقيم الإلزام الخلقي في أكمل صوره، هذا الذي أكد عليه ديوي

3- نظرية الأخلاق عند ديوي:

تختلف نظرية الأخلاق عند ديوي عن سائر تلك النظريات السابقة، فهو كعادته دائما، يقف موقف المنتقد، المعارض، لتلك النظريات التقليدية التي حاولت تفسير أساس الفعل الخلقي على معيار واحد وإرتكزت على فصل عناصر النشاط الإنساني حيث تؤكد بعضها على دور الإرادة والإستعداد والدافع بإعتبارها وحدها التي نعدها أخلاقية، أما سائر الأفعال الأخرى فهي خارجية، وأن الخير الأخلاقي يختلف عن الخير العملي لأن هذا الأخير تقدر قيمته على أساس النتائج أما الخير الأخلاقي أي ما يعرف بالفضيلة هو خير أولي أصلي، في حين تؤكد بعض النظريات الأخرى على تنمية حالات الشعور ولا تهتم بالنتائج الفعلية للسلوك وتجرد القائمين بالعمل من أي معيار موضوعي للصواب والخطأ وتتركهم لنزواتهم وشذوذهم. وكلتا النظريتان حسب "ديوي" متناقضة تعاني من خطأ شائع، حيث أنها تتجاهل القوة الفعالة للعادة وتداخلها وتفاعلها مع عناصر أخرى التي تشكل وحدة السلوك. كما إنتقد أيضا "كانط" حيث يقول: (وقد تطرف كانط حينما استبعد النتائج من ميدان القيم الخلقية، ولكنه كان حصيفا عندما قرر أن مجتمعا من أفراد فضلاء يكون مجتمعا في استطاعته حقيقة الحفاظ على السلام الاجتماعي والحرية والتعاون)[1]، فـ"ديوي" يعتقد أن توفر الإرادة أمر ضروري للقيام بالعمل غير أنها ليست بديل للعمل نفسه، مع إعتبار أن الإستعداد السليم ينتج العمل السليم، إذ أنه نشاط كامن يحتاج إلى فرصة لكي يصبح علنيا وبدون مثل هذا الميل يصبح الإستعداد الفاضل إما نفاقا وإما خداعا نفسيا. ومن هنا يصل

---

1 ديوي جون، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني ترجمة: النجيحي مؤسسة فرانكلين للطباعة واالنشر القاهرة ط 1963 ص 67

"ديوي" إلى حقيقتين مؤديتين إلى تحديد الموقف الأخلاقي وتعريفه، أولاهما أن النتائج تحدد القيمة الأخلاقية للعمل، وثانيتهما وهي بتحفظ أن هذه النتائج تحددها طبيعة الرغبة والإستعداد، حيث نجد أن ديوي يكره أن تعزى للإستعدادات الفاضلة قدرة مطلقة كما يكره تطبيق معيار النتائج دون تحفظ لأن النتائج تتضمن في نظره التأثيرات المختلفة التي تقع على الشخصية، فلعب القمار مثلا يمكن أن نحكم عليه عن طريق آثاره المباشرة من حيث إستهلاكه للوقت، وللطاقة ومن حيث اضطراب الأمور المالية، ويمكن أن نحكم عليه عن طريق تأثيره في الشخصية.. حيث يرى أن ثمة إحتقارا طبيعيا لأخلاق الرجل الفاضل الذي لا يظهر فضله فيما ينتج عن أفعاله العادية. ففضيلة الأمانة والعفة والكرم التي تعيش منفصلة عن النتائج تستهلك نفسها بنفسها حيث يقول: (نحن في حاجة إلى دراسة النتائج دراسة متقنة وإلى متابعتها بإستمرار قبل أن نكون موقفا يسمح لنا بالحكم عن ثقة على الخير والشر في الإستعداد أو النتائج)[1]، وفصل الدافع عن القوة الفعلية مسئول عما يصيب الخير العملي من سقم وتفاهة[2]، وعليه يؤكد ديوي على ضرورة تحليل الفعل الخلقي والحكم عليه تحليلا شاملا لا يفصل بين أجزاء ه، مستعينا في ذلك بدراساته المعمقة في علم النفس حيث يقول): ولسنا في حاجة إلى إهمال إدراكنا العادي الذي يحثنا على بحث الاستعداد أولا عند الحكم على الأفعال، ولكن حاجتنا ماسة إلى الاستنارة بعلم النفس عند تقدير الاستعداد والوسيلة... ولا نستطيع معالجته إلا عندما نحلل العمل في ضوء العادات، ونحلل العادات في ضوء التربية والبيئة والأفعال السابقة)[3].

كما ينتقد ديوي موقف المذهب النفعي الذي يعتقد بالتطابق بين العمل والنتيجة، مستهينا بالعامل الثابت وهو الاستعداد متمسكا بعنصري اللذة والألم رغم تغيرهما، بحيث يحكم على الفعل وهو منعزلا عن الشخصية، على أساس النتائج المحددة، فكان من نتيجته أن أبقى على ثنائية الشخصية والسلوك التي تفترض وجود عالم معقول ومثالي متعال تكون فيه المثل العليا الأخلاقية خالدة. ولهذا يحكم على النظرية النفعية بأنها مجرد خرافة نخدع بها أنفسنا، مثلها مثل النظرية

1 المصدر نفسه، ص 72
2 المصدر نفسه، ص 69-70
3 المصدر نفسه، ص 74

المثالية، وكل من النظريتين ينكر في الواقع أن الوقت والتغير وثيق الارتباط بالأخلاق حيث يمثل الوقت (عامل الزمن) جوهر الصراع الخلقي والنظرية المعتدلة حقا في اعتقاده هي التي تتمسك بإحتمالات النزعة ولا تنقل الرياضيات إلى الميدان الأخلاقي، ويلح على ضرورة الانتفاع بالعادات إلى أقصى حد ممكن لذا يقدم لنا تصور جديد للأخلاق.

4- نحو مفهوم جديد للأخلاق:

لا يختلف إثنان مهما كانت نزعتهما على أن نظرية التطور البيولوجية كانت من أهم وأعظم الاتجاهات الفكرية وأشدها تأثيرا على كل أفكار ونظريات جون ديوي الفلسفية، وكانت السبب الرئيسي لتحوله من الكانطية والهيجلية المثالية المطلقة التي وقع تحت تأثيرهما في فلسفته المبكرة إلى الواقعية "التحريبية" أو إن صح التعبير "البراجماتية التطورية"، حيث كان ديوي معنيا بتلك التطورات العلمية التي سادت القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين، خاصة علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم النفس، إذ اقتنع اقتناعا تاما بأنه ينبغي على البيولوجيا أن تكون أساسا للبحث الفلسفي، وهذا ما حفزه إلى هجر*الرياضيات والمنطق الصوري والميتافيزيقا كأساس للمعرفة وإعتبار البيولوجيا هي أساس، ومن ثمة وصف ديوي فلسفته E volutionary & Cultural بأنها"فلسفة طبيعية ذات نزعة تطورية وثقافية"[1]، والتي تتجلى معالمها بوضوح تام من خلال مقولات ديوي الفلسفية Naturalism نفسها كمقولات العضوية والصراع والبيئة والنمو والتوافق التكيف والوظيفة والوسائل... الخ. كل هذه المقولات مستمدة أساسا كما يقول: جورج ديكهوزن Dykhuizen من علم الأحياء الداروييني[2] ومن هنا كانت محاولة جون ديوي الجادة لاستخلاص المفاهيم والأفكار لتي ينطوي عل يها المذهب التطوري بشكل منهجي، ذلك المذهب الذي لا يعتبر الإنسان جزءا من الطبيعة فحسب بل ومن نتاجها أيضا. ولكي تتضح لنا تلك العلاقة المتبادلة بين نظرية التطور والأخلاق لابد أن نقف على أبرز تلك الدراسات أو ما يطلق عليها ديوي أحيانا

1 M orton; White, pragmatism and American mind, p. 43

2 G eorge, DykhuiZen, J:Dewey."American philosopher and educator", p. 3

"المساهمة البيولوجية" في الأخلاق. في عام 1886 م أصدر ديوي "مقالة بعنوان" الأخلاق والعلم" "Ethics and physical science" وفيها هاجم رواد الأخلاق الفيزيقية الاجتماعية لإقامتهم الأخلاق على العلم الفيزيقي وحده دون سائر العلوم كالبيولوجيا وغيرها. ففي عام 1891 م نشر ديوي مؤلفه الشهير "تخوم النظرية النقدية" "outlines of critical theory of ethics" "للأخلاق الإنساني الذي يهدف إلى التحكم intelligence حيث يكشف لنا من خلاله عن اهتمام داروين بالذكاء الملموس للفعل الإنساني من الناحيتين التطورية والاجتماعية في مقابل cosmic mind سيطرة النزعة المثالية الهيجلية المطلقة الخاصة بعقل كوني يضع خططا وبرامج للأشياء والموضوعات. وفي عام 1894 م ظهر له مؤلف آخر بعنوان "دراسات في الأخلاق" كان بمثابة نواة نزعته البراجماتية المتطورة، وتدور هذه الدراسة studies in ethics حول فكرة مؤداها أن الذكاء الإنساني هو توسط بين الدوافع النظرية cosmic الخاصة ونتائج إجرائها، كما دفع العملية الأخلاقية في العملية الكونية بمعنى أنه وضع المجتمع الإنساني في الطبيعة.

وفي 1902 نشر "ديوي" مقالة بعنوان "المنهج التطوري مطبقا على الأخلاق وفيه أكد "the Evolutionay method as applied to morality" ديوي على أن المنهج التطوري المطبق على الأخلاق إنما هو وسيلة أو أداة للبحث والتفسير. وهذا المنهج يتناول القيم الروحية ويبصرنا بالعمليات والظروف والأحوال التي تحدث من أجل الأخلاق. في عام 1908 م أصدر جون ديوي بالاشتراك مع زميله "جيمس تافتس" وفيه أعاد "ديوي" صياغة كل الأخلاق Ethics "مؤلفه المشهور" James tufts أفكاره الأخلاقية التي عرضها من قبل. وفيه نلحظ تطبيق المدخل الدارويني على مجال الأخلاق إذ يؤكد ديوي على الأساس البيولوجي للحياة والسلوك الإنساني[1]، وهذا ما عبر عنه ديوي بقوله: "لقد أكدت مرارا على أن مفتاح أي نظرية فلسفية عن الخبرة تنبثق بالدرجة الأولى من عمليات وظائف الحياة ومن حيث أن هذه الحياة، تنكشف لنا من خلال البيولوجيا"[2].

---

1 sideny, Ranter. "the evolutionary naturalism of j. Dewey". social research.vol.18 1951.pp 437-39

2 Dewey, J, Experience, Knowledge, and, value¨ p. 530.

5- ماهية الأخلاق ودورها ومراحل تطورها:

في بداية نطرح التساؤل الآتي: ما هي طبيعة ووظيفة الأخـلاق عند ديـوي؟ وكيف تنشأ المشكلة الأخلاقية؟ نؤكد بداية أن الفلسفة الأخلاقية عند "ديوي" ليست تحليلا للخير أو الواجب ويعبر عن ذلك بقوله: (ليست المبادئ الأخلاقية أوامر للفعل أو لتجنب الفعل بطريقة مفترضة ولكنها وسائل أو سبل commands of act تمكن كل فرد من أن يضع لنفسه تحليلا لأشكال الخير والشر في موقف معين والذي يجد نفسه داخلا فيه[1]، ويترتب على ذلك أن يصبح "موضوع" الأخلاق عند ديوي هو "سلوك الناس"، وهدفها هو أن نضع -على نحو عام الفرق بين السلوك الحميد والسلوك السيئ. من هنا تتبدى لنا "مهمة" الأخلاق فالمهمة الأولى: "هي أن نفهم طبيعة هذه الكائنات العضوية البيولوجية التي يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعي والمهمة الثانية: هي أن نفهم أنواع المواقف المشكلة التي تدفعنا إلى أن نحاول التفرقة بين السلوك الحميد والسلوك السيئ ومتى قمنا بهاتين المهمتين نكون بذلك في وضع يتيح لنا أن نضع الفارق بين الخير والشر"[2]، وهكذا يتبين لنا أن للأخلاق عند ديوي علاقة بجميع أنواع الأنشطة التي تدخل في إمكانيات الاختيار، إذ أن الأخلاق لا يمكن لها أن تنفصل عن السلوك الإنساني ومن ثمة تصبح عملية مستمرة دائما وليست انجازا ثابتا لا يتغير، وبهذا المعنى تنطوي الأخلاق على الناحيتين الاجتماعية والإنسانية معا. فهي إنسانية" لأنها أقرب المواد جميعا إلى الطبيعة الإنسانية. ومن ثم فهي ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية، بل لها علاقة مباشرة بالطبيعة الإنسانية. وهذه الطبيعة تعيش وتعمل في بيئة لأن الأخلاق ليست ميدانا منفصلا منعزلا ولكنها معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت في محتوى إنساني حيث تضيء نشاطات الإنسان وترشدها"[3]، والأخلاق اجتماعية لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالظروف والشروط الاجتماعية وبالسلوك الإنساني ونتائجه، أو بمعنى أخر فهي اجتماعية لأنها لا تحصر السيرة الفاضلة في داخل الفرد بينه وبين نفسه بل

---

1 Dewey, J and J; Tufts, Ethicsp 309

2 تروتسكي ليون وديوي جون: أخلاقهم وأخلاقنا، وجهتا النظر الماركسية والليبرالية في المثل الأخلاقية ترجمة سمير عبده، منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت1985، ص 17.

3 جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك. ترجمة محمد لبيب النجيحي ص 16-15

تتعلق بالإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه كما أن الحكم الأخلاقي والمسؤولية الأخلاقية هي العمل التي تخلقه البيئة داخل أنفسنا. وهي اجتماعية من باب الواقع لا من باب ما ينبغي أن يكون لذا يرى "ديوي" أنه لما كانت الأخلاق إنسانية نموا "grow" واجتماعية فلا بد للمفاهيم والعمليات الأخلاقية من أن تنم وطبيعيا في كل ظروف الحياة الإنسانية"[1]. وفكرة النمو عند فيلسوفنا هي فكرة بيولوجية بالدرجة الأولى ولها دلالاتها وأهميتها في تشكيل مفهومه عن القيم والأخلاق. فلقد جعل من كلمة "النمو" لها من هدف إلا تهيئة الظروف المواتية لهذا النمو لقدرات الفرد[2]. ويؤكد ديوي على ذلك بقوله: "إن النمو في حد ذاته هو الغاية الأخلاقية، وبذلك تصان الحياة الخلقية من السقوط في الشكليات والتكرار الصارم ومن ثم تتسم هذه العملية بالحيوية"[3]. فعملية النمو إذن عملية متصلة وبذا تصبح عملية ترق من الناحية الجسمية والفكرية والعقلية. ولكن هل يعني ذلك أنه يمكن لتلك العملية (النمو) أن تصل بنا إلى فكرة مثالية عن الخير والقيم المطلقة؟ في الحقيقة ليست بالضرورة أن تبلغ عملية النمو عند "ديوي" قائمة كاملة لأشكال الخير والقيم وذلك لأنه لايمكن تجسيد "النمو"في فكرة ويرجع ذلك إلى أن عملية النمو تتسم بالفاعلية بدليل أن Ideal؛ مثالية الحصول على المعرفة والثقافة ليس هو نهاية المطاف أي ليس هو الغاية، بل أنها أدوات ووسائل لعملية النمو واستمراريتها. فالنمو وحده هو الخير وهو الغاية أيضا، فلا مجال للقول بأن للنمو قيما مطلقة أو أفكارا مثالية". والمقصود من النمو التحسن والتقدم)كل صفة يقال عنها أنها خير، تقدربحسب ما تؤدي إليه من تحسن في أحوال الأدواء والشرور التي يعانيها الناس في الوقت الحاضر)[4]، ولا تكون "الصحة" مثلا من حيث هي غاية هي الخير والهدف، بل الخير والهدف هما التحسن المنشود في الصحة، وهو عملية متصلة مستمرة. وحسب "ديوي" هناك مرحلتين من مراحل النمو الأخلاقي، أولهما الأخلاق التي يكون أساسها العادات، وهي تتسم بطابع الجمود وعدم القابلية للتغير وتضاد بعضها للبعض الآخر، وهي التي

1 Dewey, J &j.tufts. Ethics p. 34

2 أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسة. ص 127

3 جون ديوي: تجديد في الفلسفة، ص 278/279

4 الأهواني: ديوي جون مرجع سابق ص 135

يكون الفرد فيها خاضعا لنفوذ الجماعة وتأثيرها يخضع لعاداها وتقاليـــدها خضـــوعا لاشعوريا يطبعه بطابع روتيني لا يترك له مجالا للتفكير، حيث يقول: (فنحن نعـــرف "معهم" وهذا دليل وجود الضمير، كأن مجلسا قد انعقد في داخل صدورنا لمناقشـــة الأفعال المقترحة والمؤدات واستحساها أو استهجاها، وبذلك ينتقـــل الموجـــود في الخارج ليصبح محكمة تنصب في قلوبن)[1]، وهذا يفسر -حسب ديـــوي-أن نشـــأة وتكون الضمير مصدره المجتمع والدليل على ذلك أثر العرف على العادة، وأثر هـــذه الأخيرة على الفكر الأمر الذي يجعل الأخلاق تنتقل إلى مرحلة - وهي الثانية تتصل بالفرد وليس بالجماعة وهي تلك التي يسميها "ديوي" مرحلة "الأخـــلاق التأمليـــة" والتي فيها يتخير الفرد أحكامه الخلقية عن حرية واختيار، مدافعا عنها وســـاعيا إلى تقدم مجتمعه بها، ويرى ديوي أن للتحول للمرحلة الثانية ينعكس على الجماعة الـــتي يعيش فيها الأفراد، من حيث نظمها وعاداها وتقاليدها وقيمها الأمر الذي يـــؤ دي إلى صراع بين سلطة وميول المجتمع، وبين استقلال الفرد وميوله، كما يحدث صراع آخر بين النظام الموجود في المجتمع الذي يحقق للأفراد حاجاهم عن طريق العـــادات والتقاليد السائدة، بقليل من التفكير، وبين العادات والتقاليد المزمع تكوينـــها وهـــو صدام يبدو بين الفرد والمجتمع، كما يبدو بين الجماعات المختلفـــة داخـــل المجتمـــع الكبير، وهو ذلك الذي يتبدى بين الشباب والشيوخ وبين طبقة المـــلاك والأجـــراء وبين النساء والرجال.

6- حقيقة المسألة الأخلاقية:

متى يكون الموقف الذي يواجهه الإنسان موقفا أخلاقيا بالدرجـــة الأولى؟ أو بعبارة أخرى، متى تظهر المسألة أو المشكلة الأخلاقية عند ديـــوي؟ إذا تأملنـــا في سلوك[*][1] الإنسان لوجدناه يمتاز بالتنوع والاختلاف والتجدد كما يمتاز بالمرونـــة

---

1 ديوي جون: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجيحـــي مؤسســـة الخانجي القاهرة 1963 ص 104-100-99

* السلوك عند ديوي يتكون من أفعال مترابطة يقود بعضها إلى البعض الآخر، فنحن نبدأ حياتنـــا تحت تأثير الحاجات الأولية، والإستجابات السريعة للمنبهات المباشرة، ثم نتعلم أن عملنا مـــرتبط بجوانب أخرى غير مجرد الإشباع السريع للحاجة، ولهذا فالدوام والإتصال بين مجموعـــة مـــن الأفعال هو التعبير عن الوحدة الدائمة للإتجاهات والعادات، وعن وحدة الذات واستمرارها.

والتكيف مع مختلف المواقف والظروف والسبب في ذلك يعود إلى مختلف الـــدوافع والبواعث وبالتالي يعود إلى مختلف القيم. فهناك قيم عادية تعبر عن ميول ورغبات الإنسان، كتفضيله لثياب على آخر أو فاكهة على أخرى وكتفضيله لنـــــزهة في مكان دون آخر، فهذه القيم خاصة. لكن الإنسان لا يعيش حسب هـــذه القـــيم فقط، بل يعيش حسب قيم أخرى) عامة، كلية (تتجاوز الميول والرغبات الفردية، وهي القيم الأخلاقية التي تتصف بالالتزام، والتي تعتبر مصدرا لمختلف الواجبـــات. إذن هناك فرق واضح بين القيم النفسية العادية والقيم الأخلاقية، ذلك أن الإنسان قد يعيش صراعا نفسيا بسبب تناقض رغبتين، لأن كلتيهما تحاول أن تتغلب علـــى الأخرى وتحل محلها. غير أن هذا النوع من الصراع، لا يطرح مشـــكلة أخلاقيـــة حادة على الإنسان، إنما الصراع الذي يطرحها، هو الذي يكـــون بـــين قيمـــتين أخلاقيتين، أو واجبين متعارضين كلاهما يستحق العناية والتقدير كواجب الفرد نحو أسرته، وواجبه نحو وطنه، ولا شك في أن التعارض بين هذين الـــواجبين أو بـــين غيرهما من الواجبات هو ما يثير مشكلة أخلاقية حقيقية لدى الفـــرد لأن كليهمـــا إلزامي. وهذا ما أوضحه ديوي بقوله: (لا تظهر المشكلة الأخلاقية إلا حين يتعرض الإنسان لموقف تتعارض فيه الغايات ويحار المرء أيها يختار وأي الوســائل يتبعهـــا ليختار ما يهمه من الغايات)[2]، الذي يواجهه الإنسان لـــن يكـــون أخلاقيـــا situation معنى هذا أن الموقف ومن ثم لن يكون ثمة مشكلة أخلاقية، إلا إذا كان هذا الموقف ذاته يحمل في فيكون الإنسان في Ends طياته ضربا من "التعـــارض" والإضطراب في الغايات حيرة وترددا عن أي هذه الغايات يختار، أما إذا كان هذا الموقف ينطوي على غاية واحدة ومحددة فلن يكون عندئذ موقفا أخلاقيا إنه كما يقول ديوي: (مسلك فني أكثر منه أمرا أخلاقيـــا إنـــه ذوق ومهـــارة، وإيثـــار شخصي، فهناك طرق مختلفة كثيرة تؤدي إلى نتائج كثيرة، وإيثار هـــذا الطريـــق دون ذاك على أساس أن أي واحد منهما يؤدي بالفعل إلى الغاية، أمر فكري أو جمالي أو عملي أكثر منه أمرا أخلاقيا. فقد يحصل أن أوثر منظرا بحريا على منظر جبلي، وهذا ضرب من الاهتمام الجمالي وقد أرغب في إستخدام وقت المشـــي

1 Dewey, J. Ethics/hennery holt and conpany: New york; 1947 p. 183
2 Ibid p. 206

للتفكير وأجد الطريق الزراعي أبعد عن التلهي، وهذا أمر يرجع إلى الاقتصاد الفكري، أو أرى من الأفضل التريض بالذهاب إلى مجرى الماء وهذه مسألة حكمة عملية، دع أي غاية من هذه الغايات الجمالية أو الفكرية أو الصحية تقوم وحدها تجد أنها صالحة وفي موضعها، ولكن المشكل الأخلاقية لا تظهر للعيان)[1] ويصبح جوهر المشكلة الأخلاقية، مشكلة قيم متعارضة، تبحث في طبيعة القيم والمرغوب فيه، ومالا بد للفرد من أن يحكم به، وقد نحل الموقف طبقا لما تمليه علينا الدوافع الحيوانية، وعندئذ لا يكون الحل أخلاقيا، ولا يسمى صاحبه رجلا فاضلا، وإنما الرجل الفاضل هو الذي يضع معيارا يزن به الأعمال إذا كانت حسنة أو قبيحة، ولايكتفي بذلك بل لا بد من أن إختبار هذه المعايير. ونحن نسمي الرجل فاضلا حين يتحلى بالفضائل الذهبية المشهورة وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة.

وينظر ديوي إلى هذه الأربعة وفق مذهبه، أي من جهة الموقف الأخلاقي، فهي كلها مظاهر مختلفة لموقف واحد كلي، وفي الوقت نفسه ليست أي فضيلة قائمة بذاتها، بل "هي مناهج تتجه بالمرء نحو السلوك فصاحب القلب الصادق والاهتمام الشامل يتصف بالعدالة والمحبة، وصاحب النشاط الدائم يتصف بالشجاعة والعزم والقوة، ومن يهتم بالخير كان حكيما والعفة طلب اللذة غير ممتزجة بشيء أخر. فهي فضائل تتصل بالطريقة أكثر مما تتعلق بالموضوع"[2]، فحسب ديوي كل موقف أخلاقي يعد فذ في بابه وكل خير فهو خاص بموقف معين، فلا (مناص من العمل على استكشاف الخير اللازم لهذا الموقف المعين وإبرازه والحصول عليه على أساس ذلك النقص الذي يراد سده، ومصدر الشر الذي يراد علاجه)[3] وبصيغة أخرى ليس ثمة خيرا مطلق ولا شر مطلق، بل هناك مواقف وكل موقف يمتاز بطابعه الخيري الخاص (فالخير فريد في الطريقة نفسها التي يعرض بها، لأنه العزم على حل موقف متميز ومعقد تتنافس فيه العادات والدوافع تنافسا لا يتكرر أبدا بشكل واحد وإنما يمكن أن يتكرر الخير نفسه مرتين بالعادة الجامدة

---

1 Ibid p. 206

2 جون ديوي ص 127 عن in schilpp.henry stuarts Dewey Ethical theory. p. 312-314

3 جون ديوي، تجديد في الفلسفة ص 279-278

التي تبلغ حد الثبات، وفي مثل هذا الروتين الجامد لايوجد الشعور البتة لا بـالخير ولا بالشر)[1]، لذا نجده في كتابه (تجديد في الفلسفة) وضع فصلا خاصا يدعو فيه إلى ضرورة الرجوع إلى المواقف الفعلية الفردية لا إلى سلطة عليا عند النظر في الأخلاق. وهذا لا يعني أن العملية الأخلاقية تنشأ من المقابلة بين ما هو خير وما هو شرأو بين ما هو صواب وما هو خطأ، وذلك لأنه إذا وضعت بدائل أو بإعتبارها خيرا أم شرا صوابا أم خطأ، خيارات الفعل Alternatives of action فلن يكون ثمة بالفعل أي مشكلة أخلاقية أمامنا. ولهذا فإن ديوي لم يفرض أو أهداف وغايات بل كانت كل محاولاته Choices أو يدعي خيارات أو بدائل في هذا الصدد) أن يدمج كل ما له قيمة في الخبرة الإنسانية التي لن تكتمل إلا إذا تيسر لنا معرفة الإنسان وسلوكه والطبيعة وتواصلهما العضوي)[2]، والسلوك في اعتقاد ديوي ماهو إلا تفاعل بين الإنسان والبيئة، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، فهناك قوى داخل الإنسان وقوى خارجية عنه، والخير في التلاؤم البصير بين الجانبين. والمقصود بالتلاؤم البصير تدخل الروية في توجيه السلوك. وهذا يعني أن الفعل الخلقي عند ديوي يقتضي أن يكون موقفا يتسم بالحرية، أي أن يقوم على الروية والاختيار، و"الروية" في الفعل الخلقي تتمثل في تصور سبل النشاط الممكنة، ثم تمحيصها، ثم النظر في النتائج التي تترتب على كل منها، Deliberation ولا يقصد ديوي بالروية ما تحققه الأفعال من نتائج كما يزعم أصحاب مذهب المنفعة. فيقول: (ليست وظيفة الروية أن تؤدي إلى الفعل بإبراز أقصى نفعي مكن الحصول عليه، بل وظيفتها حل مشكلات العمل الراهن، وأن تعيد إليه الاتصال وترد له الانسجام، وأن تستخدم الدوافع الضائعة وتوجه العادات نحو الطريق الصحيح، ولتحقيق هذه الغاية تنقطع الروية إلى ملاحظة الشروط الراهنة وتذكر المواقف السابقة. تبدأ الروية من موقف مض طرب وتنتهي بإختيار مسلك للعمل تشق طريقها فيه...)[3].

ويواصل ديوي نقده لمذهب المنفعة الذي عرف بالنظرية الحسابية في الأخلاق خاصة في عنصر الروية ويرجع الأمر إلى الإستجابة الطبيعية للبيئة فيقول: (أول

---

1 Human nature and conduct p. 211

2 James, Goundlock. the moral writings of j /Dewey p. 195

3 الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق ص 133

حقيقة أن الإنسان كائن يستجيب في أفعاله لمؤثرات البيئة، وتتعقد هذه الحقيقة عند الروية ولكنها لا تلغى بكل تأكيد.. فالوليد لا يتحرك نحو ثدي أمه بسبب ترجيح حساب مزايا الدفء والغذاء على آلام المجهود، ولا يسعى المهندس لرسم الخطط أو الطبيب لبلوغ الشفاء بسبب حساب المزايا والمساوئ)[1]، وهكذا تصبح الروية والاختيار نظر في الحاضر من أجل الكشف عن أفضل السبل التي يسلكها المرء وهذا يترتب عنه بلا شك نتائج في المستقبل، وبذلك ترتد نظرية ديوي الأخلاقية إلى نظرية في القيمة، باعتبارها تتجاوز كونها مجرد استجابة لرغبات شخصية، لتصبح أحكاما موضوعية بإمكانها أن ترتفع إلى مرتبة الأحكام العلمية. وهذا ما أشار إليه ديوي (أحكام القيمة أحكام عن شروط موضوعات الخبرة ونتائجها، أحكام عما ينبغي أن ينظم تكوين رغباتنا وعواطفنا وملذاتنا)[2]، ذلك أن الأخلاق تعني الحكم على معنى ومغزى ما نفعله، وأن نستخدم ذلك الحكم في توجيه ما نعمل ولا يتأتى ذلك من الضمير أو العقل، "وإنما يكون بتنمية مهارات وعادات فكرية تساعدنا على تقدير عناصر الموقف وبديلات السلوك، وتساعدنا على ألا نتحيز في تصور اتجاه نشاطنا"[3]، ويجب أن يعبر الفعل الخلقي عند ديوي عن خلق ثابت نسبيا، ذلك أن الثبات يعبر عن النضج والنسبية مرتبطة بمستوى نمو الشخصية، وبين النمو والنضج تتعدل الشخصية، ذلك" أن كل فعل خلقي جزء من سلوك أكبر تنحو إليه الشخصية".[4] وترتب على ذلك أن أصبحت الأخلاق مرتبطة ارتباطا قويا بالطبيعة البشرية، وهذا ما تجسد فعلا في مؤلف ديوي "الطبيعة البشرية والسلوك" إذ يرى أن الأخلاق تتعلق بصفة عامة بالسيطرة على الطبيعة البشرية" Human nature & conduct والارتباط بها لأن فصلها عن تلك الطبيعة سيؤدي حتما إلى فصل الإنسان عن الطبيعة المادية وعن العادات والتقاليد الاجتماعية. أما "الأخلاق التي تقوم على دراسة الطبيعة البشرية، بدلا من إغفالها. تجد الحقائق الإنسانية الخاصة بالإنسان مستمرة مع الحقائق الخاصة ببقية الطبيعة

---

1 المرجع نفسه ص 133

2 المرجع نفسه ص 133

3 جون ديوي: الطبيعة والسلوك الإنساني مرجع سابق ص 226 225

4 Dewey j & tufts, Ethics op cit p. 176 - p. 179

وتربط بذلك بين الأخلاق والطبيعة وعلم الأحياء ودراسة التاريخ والقانون والاقتصاد"[1].

7- إخضاع ديوي المشكلات الأخلاقية للمنهج العلمي:

لا يقتصر هدف ديوي من منهجه العلمي التجريبي تطبيقه على العلوم الطبيعية والمجالات المادية فحسب، بل إنه طالبنا بتعميمه على كل الدراسات الإنسانية، والجدير بالذكر أن هذه المحاولة تعد "امتداد لمحاولات الفلسفة الوضعية وعلى رأسها أوجست كونت الذي أراد أن يصل في العلوم الإنسانية عموما إلى قوانين علمية يمكن على أساسها السيطرة على الظواهر الطبيعية من أجل تغييرها وإصلاح الحياة الإنسانية"[2]، وقد يرجع ذلك إلى اطلاع فيلسوفنا على مؤلفات" أوجست كونت" وفلسفته إلا أنه لم يتأثر بنتائجها بقدر ما تأثر بروحها وبضرورة تطبيق العلم على المجتمع وأنظمته والصلة بين الظروف الاجتماعية وبين العلم والفلسفة، رغم اعتقاد الكثيرين من صعوبة اصطناع المنهج التجريبي في المسائل الاجتماعية ومبرر هذا، هو أننا نثق دائما في المنهج التجريبي في تكوين معتقداتنا عن الأمور التي ليست لها صلة بالحياة الإنسانية لكننا لا نثق به في الأمور الأخلاقية والجمالية والسياسية والاقتصادية وهذا يعد في نظر ديوي لغوا لا طائل من ورائه ونظرة سلبية للمنهج التجريبي الذي يعد - كما رأينا - جزءا من خبرة كل إنسان. فلقد كان المذهب التجريبي وإنجازاته ولا يزال يحاول شق طريق له داخل الفلسفة نتيجة للنزعة الأثينية القديمة الراسخة التي كانت تفصل بين العلم والأخلاق، أو بمعنى أدق بين موضوعات الخبرة وموضوعات الأشياء في ذاتها التي تختص بما وراء الطبيعة. ومن هذا المنطلق استلزم تجديد الفلسفة عند جون ديوي بداية معالجة وتفسير الخبرة والقيم على نحو تجريبي، والعمل على تطبيق نتائج هذا المنهج وفق النظرة الآداتية على الواقع الاجتماعي، وهذا ما عبر عنه ديوي بقوله: "ليس التجديد المنشود الذي ندعو إليه مجرد تطبيق الذكاء من حيث هو أداة جاهزة، ولكنه تجديد يقتضينا أن ننقل إلى البحث في الشؤون الإنسانية والأخلاقية

1 جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص 35
2 أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسة، نفس المرجع السابق، ص 124

الطريقة التي أوصلتنا إلى فهم الطبيعة الفيزيقية على النحو الذي نفهمه به الآن، أي طريقة الملاحظة والتجريب"[1]، ولقد أدى إيمان فيلسوفنا الراسخ لإمكانات العلم وقدراته في حياتنا اليومية إلى جعل مادة المشكلات الاجتماعية فرعا من فروع العلم الطبيعي ومن هنا نجده، يوحد بين طبيعة الحكم العلمي والخلقي ذلك لأن الأحكام العلمية لها نفس الخصائص المنطقية التي للأحكام الأخلاقية، كما أنهما يرجعان إلى حالات فردية وإلى أفعال ويتطوران إلى كليات عامة، ثم يعودان إلى التطبيق إلى حالات فردية[2]، وإذ يولي ديوي اهتمام ورغبة في توحيد منهج البحث في الأحكام العلمية والأحكام الخلقية مرده لاشتقاقهما من مجرى واحد هو الخبرة الإنسانية، مما يوجب إحداث التكامل بينهما، والقضاء على الثنائية بين العقلي والعملي، أو بين العلم والأخلاق[3]، الأحكام الخلقية إذن عند ديوي موضوعية منطقية، لاتختلف في ذلك عن الأحكام العلمية، مما يبعدها عن الغرائز كمفهوم ثابت وجامد، ويجعل منها ميدانا إنسانيا يعتمد على التفكير العلمي ويبنى على الذكاء - من خلال"الروية" و"الإختيار" اللذين يوجهان سلوك الفرد الأمر الذي يؤدي إلى القول بالحرية التي تكتنف الحياة الخلقية، والتي بمقتضاها يصبح الأفراد قادرين على خلق وتطوير معاييرهم الخلقية، وتنمية القوانين والمؤسسات القائمة من خلال المسئولية التي هي تبعة الحرية الأخلاقية كما دعا إلى ذلك ديوي[4]، وبهذا يصبح كل من الحكم الخلقي والمسئولية الأخلاقية حقيقتان هما يمثلان العمل الذي تخلقه البيئة داخل أنفسنا. وتصبح الحرية عند ديوي ليست قيمة مطلقة منفصلة عن مجرى الحياة بل هي إستعداد أولي في الإنسان، أو جزء من تكويننا، بإعتبار ما لدينا من قدرة على النمو، وعل القيام بمختل فـ النشاط الذي يمكننا أن نوجهه حسبما نشاء، فالحرية الأخلاقية ليست موهبة فطرية بل مكتسبة فنحن نكون أحرارا بقدر إهتمامنا بإمكانيات النمو، وبقدر سعينا إلى تحقيق إمكانيات ذواتنا والعمل على تجنب الجمود وعدم التغيير. والقانون الأخلاقي عند ديوي شأنه شأن القانون العلمي، في كونه صيغة للطريقة التي نستجيب بها حين تعرض علينا ظروف خاصة،

1 Dewey. J, Reconstruction in phil:p 9.
2 Dewey. j/ problem of men/op cite/p/216
3 Dewey. j: problems of men/ op cit /p/ 234
4 childs. J/. American pragmatism and education op cit p. 114

وفي إختيارنا لصحته بناء على نتائجه، لا على طبيعته الباطنية، وذلك أن الإختيار القائم على النتائج اضبط من ذلك الذي يعتمد على قواعد عامة ثابتة فضلا عما يحققه من تقدم مستمر، لأن في إختيارنا لأفعال جديدة تجريب لنتائج جديدة، على حين أن ثبات المثل العليا والمعايير الأزلية في حد ذاته إنكار لإمكان النمو والتقدم. "الأفكار الخلقية إذن أفكار أو فروض توجه السلوك وتقوده، وتتوقف قيمتها على ما يترتب عليها من نتائج، حيث تختبر وتؤيد أو تعدل عن طريق هذه النتائج الحاصلة من العمل بها كأية أدوات فكرية"[1] وهكذا يستبدل ديوي تصنيف الحقائق التقليدية من نظام التعريفات والأنواع السامية الثابتة[2]، إلى نظام الفروض والقوانين وليس معنى – إدخال الطريقة العلمية في ميدان الأخلاق عند ديوي أن علم الأخلاق قد أصبح جزء من العلوم الطبيعية، ولكنه يعني أساسا أن طريقة البحث في العلوم الطبيعية يمكن أن تنتقل فكرتها ومنطقها إلى علم الأخلاق. ويقول "ديوي" إن الأحكام الخلقية أفكار أو فروض توجه السلوك، وتتوقف قيمتها على ما يترتب عليها من نتائج، بقوله هذا يكون قد ربط ربطا عضويا بين الوسائل والنتائج ذلك أن العلاقة المتبادلة بين الوسائل والنتائج هي التي تحدد السلوك المسئول الذكي، فالغايات أوالنتائج تقوم بواسطة الوسائل المطلوبة لتحقيقها، والوسائل تقوم في ضوء الأهداف والنتائج التي تترتب على استخدامها، وهكذا تتصل الوسائل بالغايات اتصالا مستمرا، والغايات تتكون من سلسلة الوسائل ولايكون للغايات أساس بمعزل عن الوسائل، والوسائل أهداف في اللحظة الراهنة، والأهداف وسائل لأهداف جديدة[3]، وهكذا يمكننا القول أن الإنسان عندما يواجه موقفا معينا تتصارع فيه الحاجات والرغبات وتتنازع فيه القيم والأهداف، فإن الوصول إلى الخير المرتجى لهذا الموقف وإزالة الصراع وحل المشكلة يكون عن طريق البحث العلمي، "الذي يبدأ بتحديد المشكلة، ثم تجريب بعض الأفكار المقترحة على أنها وسائل لحل هذا الموقف، ثم نقارن بين مختلف النتائج التي توصلنا إليها، ونستقر في

1 ديوي جون: البحث عن اليقين. مرجع سابق ص 307–305

2 ديوي: جون تجديد في الفلسفة. مرجع سابق. ص 173

3 موريس ميخائيل أسعد، معنى الحرية ومكانتها في فلسفة جون ديوي التربوية رسالة ماجستير جامعة عين شمس، قسم الفلسفة، 1963 ص 57.

النهاية على فكرة منها، فنشرع في تجربتها لنرى مدى مطابقة النتـائج الحاصـلة للنتائج التي قدرناها عن طريق الأفكار، ثم نستخدم هذه الفكرة في حل المشـكلة لنـزيل مابها من صعوبات"[1]، وبما أن الأمور الأخلاقية تتعلق بالمسـتقبل لا بمـا حدث في الماضي على خلاف الأمور الطبيعية التي تتعلق بما حدث وكيف حد ث، والتغيير الذي يحدث للأمور الطبيعية يتم بتغيير الظروف المحيطة بها وكذلك الحـال في المسائل الأخلاقية إذا شئنا أن نغير خلق شخص ما فعلينا أن نغـير الظـروف الموضوعية التي تتدخل في تكوين عاداته وخلقه، وبهذا" يمكن أن تصبح الأخـلاق علمية مادامت تخضع لمعيار موضوعي حين نقيس هذه الظروف الموضوعية، ومـا دمنا نستطيع تغييرها كما يحدث مع الظواهر الطبيعية" والأخلاق عنـد ديـوي لا يمكن الفصل فيها بين ما هو فردي وما هو اجتماعي إذ أنها تنشأ فردية في رغبات واختيارات وميول تصدر عن سلوك، ثم تتحول إلى مجال اجتمـاعي أوسـع، في تحقيقها ونتائجه.

8- العقبات الإبستمولوجية وطبيعة الظواهر الأخلاقية:

يشير ديوي إلى بعض الصعوبات التي تعترض إمكانيـة البحـث في ميـدان الأخلاق منها ما يتعلق بطبيعة هذه المشكلات الاجتماعية فهي تتميز مقارنة مـع غيرها بنوع من التعقيد، فهي ذات طابع معنوي، ولها إمدادات متداخلـة، بحيـث يصعب علينا فصل بعضها عن بعض فلا يمكن عزل ما هو نفسي عما هو اجتماعي والعكس صحيح، ويظهر لنا تعقيد الظواهر الإنسانية أكثر في مستوى تداخلها مع ظواهر أخرى كالظواهر البيولوجية، هدا ويزداد تعقيدها عندما ندرك أنها لاتعرف الثبات والاستقرار إذ التغير صفة ملازمة لوجودها، فالإنسان من حيـث الطبيعـة كائن ينمو ويتطور عبر الزمان والمكان، وسلوكه ينطوي على مقاصد وأهـداف. أضف إلى ذلك أنها خاضعة لمعتقدات إيديولوجية وقيمية سواء أكانـت دينيـة أو سياسة أو اقتصادية، كما أن الفصل بين النظر والعمل في الفلسفة نتج عنه فصـل بين مجالي العلم الاجتماعي والطبيعي وهذا التقسيم الذي رفضه ديوي حيث" يعتبر

---

1 Hook, sidney. Dewey. j.an intellectual portrait/the john day company. new york.1939. p. 95-96.

المشكلات الاجتماعية وجودية وهي فرع من العلم الطبيعي بالمعنى الواسع لكلمة طبيعي"[1]، في حين أن التصور الحاصل في أذهان الكثيرين أن مواضيع العلوم الاجتماعية تنتمي إلى مجال وعالم أعلى هو عالم القيم الأزلية بينما العلوم الطبيعية تنتمي إلى عالم أدنى متغير هو عالم الحياة المتبدلة. كما أن طبيعة الحكم في البحث الاجتماعي يستند إلى الاستحسان والاستهجان (الخلقي) وهو ما يشكل عقبة أمام تقدم هذا البحث وفي هذا يقول ديوي (ربما كان تناول الباحثين للمشكلات الإنسانية من ناحية اللزوم الخلقي والاستحسان الخلقي، ومن ناحية الخبث والطهر هو أكبر عقبة تقف اليوم في طريق تطوير المناهج السديدة في مجال الدراسات الاجتماعية)[2] ونتج عن معيار الإستحسان الخلقي فقدان الثقة في إمكانية تطبيق المنهج التجريبي على البحث الاجتماعي ذلك ما يشير إليه ديوي (فنحن نثق بهذا المنهج في تكوين معتقداتنا عن الأمور التي ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية ولكننا لانثق به في الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية)[3]، لأن مانحكم به على موقف في النشاط الإنساني يصعب علينا أن نحكم به على موقف آخر لكثرة التفاصيل التي ينطوي عليها كل موقف. ولتجاوز هذه الصعوبات يرى ديوي ضرورة الالتزام ببعض الشروط التي من شأنها أن تساهم في أن يؤدي البحث الاجتماعي دوره. أهمها حسب ديوي التخلص من فكرة الفصل بين النظري والعملي التي لا تزال تطبع البحث الاجتماعي، مما يسمح بمعالجة قضايا العلم الاجتماعي بنفس الكيفية التي تعالج بها قضايا العلم الطبيعي. وهنا يستشهد ديوي حين يقول "إننا نجد في موقف اسبينوزا spinoza 1632-1677 ما يبرر الفكرة التي عرضها ودافع عنها اسبينوزا من أن حدوث الشرور الخلقية لا بد أن يعالج على نفس الأساس وفي نفس المستوى الذي يعالج به حدوث الصواعق"1. ولهذه الفكرة التي يطرحها اسبينوزا مبرراتها من جهة مقتضيات المنهج العلمي... لأن مثل هذا المنهج هو الخطة الوحيدة التي يمكن أن تصاغ الشرور الخلقية صياغة موضوعية"[4]، وهكذا لم ينظر ديوي

---

1 ديوي جون، المنطق نظرية البحث، مرجع سابق، ص 742.

2 ديوي جون: المنطق نظرية في البحث، مرجع سابق، ص 753.

3 المصدر نفسه، ص 130.

4 ديوي جون: البحث عن اليقين، ص 752.

للأخلاق بصفتها إحدى مشكلات البحث الاجتماعي نظرة منفصلة عن الدائرة الأوسع لمختلف وجوه النشاط الموضوعية في العلم... ولكن كفحص واقعي للمعايير التي لا تكف الظروف الراهنة عن خلقها لتحقيق التكيف بين السلوك المعتاد وبين الملابسات الجديدة وليس الغرض من تطبيق المنهج العلمي على القضايا الاجتماعية هو الحصول على نتائج وإنما في طريقة البحث، ذلك أن الصفة العلمية هي التي تؤكد منطق البحث وهذا الأخير هو الذي يوضح المقصود من علم السلوك[1]، كما أن محاولة تطبيق مناهج العلم على مشكلات الأخلاق يرجع إلى اعتقاده الراسخ بأن مناهج العلم هي الوحيدة القادرة على ضمان إستمرار تكيف القيم مع التغيرات والمتطلبات التي يحتاجها الإنسان، رغم اعترافه بأن العلوم الاجتماعية هي نسبيا في حالة من التأخر بالقياس إلى البحث الفيزيائى والبيولوجي، وهذا ما دعاه إلى التحذير من خطورة فصل العلم عن حياتنا الاجتماعية، إذ يقول: "إن فكرة الفصل التام بين العلم والبيئة الاجتماعية مغالطة شجع استهتار العلماء بما يترتب على عملهم من عواقب اجتماعية... ولا حاجة بنا إلى إقامة الحجة على أن العلم الفيزيائي ونتائجه تؤثر تأثيرا جسيما في الظروف الاجتماعية... فالظواهر الاجتماعية يستحيل فهمها دون أن يكون ثمة فهم مسبق للظروف الطبيعية وقوانين تفاعلها... فبغير العلم بالطبيعة لا تكون لدينا الوسيلة التي تحلل بها تلك الظواهر تحليلا يرد مركباها إلى عناصرها البسيطة"[2]، ومن ثم رفض تلك المقولة التي تذهب إلى أن تحول المنهج العلمي من دراسة العلوم الفيزيائية إلى دراسة القضايا الاجتماعية يكتنفه صعوبات يصعب تجاوزها، وحجته في ذلك)انه ليس ثمة اختلاف في النوع بين العالم الطبيعي والطبيعة الإنسانية، وهذا ما دعاه إلى إلقاء مسئولية تخلف الأخلاق عن ركب الحضارة والتكنولوجيا على عاتق الفلاسفة وعلى اللاهوتيين)[3]، لهذا كان يعيب على أخلاق الماضي لأها كانت تقوم بوجه عام على قواعد تحكمية لا على فهم علمي للإنسان وهذا ما دفعه إلى التأكيد على أنه لكي نصلح ذلك لا بد من الاعتماد على المعرفة العلمية وحدها، والاعتراف بأن

---

1 ديوي جون: البحث عن اليقين، ص 752.

2 شنيدر هربرت، تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 442

3 احمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، مرجع سابق، ص 120

الحياة الأخلاقية تجري في عالم الطبيعة وعالم المجتمع معا. فالطبيعة الإنسانية متصلة مع سائر الطبيعة المادية، ونتيجة لهذا لابد لعلم الأخلاق أن يكون وثيق الصلة بكل من علم الفيزياء والبيولوجيا وسائر العلوم الاجتماعية المختلفة وكان هذا هو محور مؤلفه "الطبيعة البشرية والسلوك". ومن هنا يمكننا القول أن الأخلاق عند ديوي في جوهرها أخلاق طبيعية متطبعة بالطابع البيولوجي، ولا ينبغي أن نفهم من تلك العلاقة بين الأخلاق والإنسان، أن الفلسفة الأخلاقية عند فيلسوفنا هي نظرة متفائلة "وواردة عن الطبيعة الإنسانية، لأنها كما يقول "لوك locke (لا يمكن أن تحل كل المشكلات التي تواجهنا، بل أنها تقدم لنا أفضل الطرق لحل تلك المشكلات كلما أمكنها ذلك، فالأخلاق تعتبر بهذا المعنى محاولة جادة لتحديد وسائل وأدوات كل من الفكر والسلوك الذي له دلالة عظيمة في حياة الإنسان)[1]، هذا وقد قضى إستعمال ديوي للطريقة العلمية في الأخلاق على الفصل بين ما يسمى بـ "الخير الأخلاقي" المتمثل في القيم والفضائل، و"الخير الطبيعي "المتمثل في الصحة والأمن الاقتصادي وغيرها ذلك أنه عندما يستطيع علم الكيمياء أو الطب أن يقدما المساعدة في القضاء على أمراض وآلام البشر، فإن نتائج هذه العلوم تصبح أخلاقية، ولهذا فكل ما نرجوه من أهداف تتعلق بما يسمى بـ "الخير الطبيعي" تصبح في نفس الوقت خيرا أخلاقيا[2].

كما أزال ديوي بنفس الطريقة الفصل بين نوعين من القيم، أولهما القيم المطلقة وهي قيم لا توجد في عالمنا، بل في عالم علوي، وهي تلك الغاية التي يعنى علم الأخلاق ببحثها، كفضيلة العدل مثلا، والقيم الثانية "القيم الخارجي" وهي قيم نسبية أو القيم الأداتية Instrumental values ينشدها الناس كوسائل لتحقيق غاياتهم، وهي لهذا تختلف بإختلاف حاجات الناس ومطالبهم، لذا فهي غايات دنيا تتعلق بالعالم الذين عيش فيه، وهي وسائل لتحقيق الغايات الأولى مثل قيمة العربة أو المركبة التي تكون متوقفة على ما تحققه من خدمات لنا، وهكذا تكون

---

1 Ethel M. Albert& others "scientific method in ethics".in Great traditions in ethics, ed/ by. Ethel; M p. 389

2 النجيحي: النظرية الأخلاقية عند جون ديوي ومدى صلاحيتها للتطبيق في التربية المصرية، مرجع سابق، 165.

لدينا "القيم الأداتية" وميدالها الخبرة، والقيم المطلقة وميدالها عـالم المثـل، ثم رأى ديوي أن هناك ميدانا واحدا هو الخبرة وقيمها وذكر أن "الخير الطبيعي" و"الخـير الأخلاقي" لهما نفس القيمة الأخلاقية مادام كل منهما ينهي مشكلة ويزيل نقصا، وما دامت نتائج استعمال كل منهما تؤدي نفعا وتبعد ضررا، ثم أن المثـل العليـا والأهداف ليست إلا مشروعات للعمل، فهي التي ترشد الخبرة وتوجهها وهـي التي تنهي المشكلة وتوجدها. وتتوقف صلاحيتها كما تتوقف صلاحية أية فكـرة أخرى على نتائجها، لذا فالقيم المطلقة لا تمثل ميدانا مستقلا منفصلا عن الحيـاة، و"القيم الوسائل" ليست مثل سقالة البناء يمكن فصلها عن البنـاء بعـد انتهائـه، ولكنها كأحجار البناء وسيلة لإتمامه، وجزء لا يتجزأ من تكوينـه[1]، ويهـدف ديوي بصفة عامة من استعمال طريقته الأخلاقية إلى مجتمع لا يعتمد علـى عـالم سماوي خارجي عنه، بل إلى عالم ينشأ فيه الخير من خبرة الحياة ويتعـرض دائمـا للتغير والتبدل، نحو تمام النضج، خاصة أننا نعيش في عالم متغير بإستمرار في نظمـه الاجتماعية الاقتصادية والسياسية وأصبح التصنيع القائم على النتائج العلمية وسيلة تحسين الأحوال المعيشية و لم يعد يصلح أن يفكر المرء في ضوء العادات المتوارثة أو العرف السائد، بل لابد له من أن يستخدم عقله وتفكيره في إجراء هـذا التطـور والتقدم والتحسين والنمو. فالحضارة الراهنة ثمرة العلم الحـديث والعلـم نتيجـة استخدام العقل في معرفة الطبيعة والسيطرة عليها، والعلم نفسه إنساني، ويخضـع للتقييم، لأن العالم يختار الوقائع ويحدد الملاحظات والتجارب ويؤثر فرضـا علـى آخر، ويوجه البحث العلمي كله وجهة خاصة يستفيد منها. والأمـر كـذلك في الضمير الإنساني، وهو محور الأخلاق فإنه ينشأ في الحضارة، الراهنة ويعد انعكاسا للنظم الخارجية في داخل الفرد. ومن هنا كانت السمة المميزة لديوي هـي كمـا يقول زكي نجيب محمود - "محاولته استخدام منهج العلوم في الـتفكير في القـيم الأخلاقية والسياسية والجمالية وغيرها، أملا في أن يؤدي ذلك إلى تغـيير القـيم القائمة بحيث تلاءم ظروف الحياة المعاشة وتتماشى مع متطلباته ومقتضياتها، ومـن ثم فان التطبيق العام لمناهج العلم في كل ميدان ممكن من ميـادين البحـث هـو الوسيلة الوحيدة والقادرة على حل مشكلات الديمقراطية والصناعة وهـذا هـو

---

1 المرجع السابق، ص 516

مغزى فلسفة ديوي"[1] وهذا ما أكده أرثر. ج ويرث A; G; Wirth حينما ذهب إلى أنه "لا يمكن فهم القيمة عند ديوي بمعزل عن العلــم ومنهجـــه، وأن القــيم الإنسانية والديمقراطية ترتبط أشد الارتباط بكل من العلم والصناعة"[2].

وفي هذا نلحظ نـــزعة ديوي العلمية في نظريته عن القيمة التي نظر إليها على أنها مسألة منهجية بالدرجة الأولى وليست نسقا ميتافيزيقيا كما هو الحال عنـــد" شيللر" حيث رسم ديوي خطوطا رئيسية للمنهج الذي يصطنع في العلـــم كمـــا يصطنع في كل جوانب الحياة. فأحكام القيمة هي أحكام عن شروط ونتائج مـــا نجربه من أشياء، ولهذا يعرف ديوي القيمة بأنها "كل ماله سلطة في توجيه السلوك وهذا العنصر من التوجيه القائم على فكرة القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شيء أخر، إذ نجد في كل جهد علمي خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات أو التقويمات، مثل القول انه خليق بنـــا أن نبحـــث هـــذه الوقـــائع كمعطيـــات أوشواهد"[3]، لقد حاول فيلسوفنا إذن تأسيس نظريته في "القيمة" علـــى المنـــهج العلمي ونستدل على ذلك من خلال تصوره لتلك العلاقة الحميمة بين الأخـــلاق والعلم من جهة، وبين العلم والفن من جهة أخرى، على إعتبار أن الفن أحد القيم الإنسانية.

9- مشكلة تغير القيم وتدهورها ومبررات جون ديوي لها:

وفي سياق حديثه عن علاقة التغير الاجتماعي بتغير القيم الأخلاقية يبرر ديوي عجز الديمقراطية الليبرالية بصفتها مثلا أخلاقيا، تحتل المرتبة الأولى في سلم القـــيم الاجتماعية عن إيجاد وسائل ملائمة لمواجهة التغيرات السريعة وتحقيـــق الغايـــات المنشودة، لكون دعاتها أشادوا قيم الفردية والحرية على أسس ميتافيزيقية مطلقـــة وثابتة، مستقلة عن التغير الزماني أو التاريخي، فيستدل على ذلك بتغير معنى الحرية عبر العصور فإذا كانت تعني في القرنين السابع عشر والثامن عشر تخلص رجـــال الصناعة من التقاليد الموروثة التي أعاقت نمو قوى الإنتاج أصبحت تعني في القـــرن

---

1 نجيب محمود زكي: حياة الفكر في العالم الجديد ص 160

2 Arthur G. Wirth "J.Dewey versus the social efficiency philosophy"in: Studies philosophy & education, vol 1 -, N2 winter1974 p. 169.

3 قنصوه صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 148-144.

العشرين "التحرر من اللأمن المادي ومن الضغوط التي تمنع الجماعات من المشاركة في الموارد الثقافية الواسعة الموجودة"[1]، فالواقع يثبت أنه كلما تغيرت الظروف الإجتماعية، تغيرت مدلولات القيم وتغيرت معها وسائل تحقيقها، هذا يتضمن أن فشل الليبرالية الكلاسيكية لا يكمن في القيم التي تدعو إليها بقدر ما هو في الوسائل المتخذة من أجل تحقيقها وهذا لا يعد في نظر ديوي مبررا للقضاء عليها. فهي تبقى نمط حياة إجتماعي وفردي يتضمن قيم الفردية والحرية وتحقيق الذات، و"أفضل وسيلة وجدت لتحقيق الغايات الكامنة في ميدان العلاقات البشرية الواسع، ولتطوير الشخصية الإنسانية"[2]، إلا أنها غير كافية لكونها اهتمت بالحياة السياسية وأهملت البعد الاجتماعي الأخلاقي ولتجاوز ذلك تطلب الأمر إيجاد آليات لتنظيمها وتوجيهها صوب تحقيق غاياتها الأصلية ذات البعد الإنساني. ولا يتأتى ذلك حسب ديوي إلا بوضع هذه القيم في طرق ملائمة للظروف الراهنة، ودعم المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية لقدرات الأفراد، هذا بالإضافة إلى ضرورة وجود وسط ثقافي متميز بالوعي والحرية وهذا يتطلب وقتا وجهدا كبيرين، لذا نجده سعى إلى تأسيس ما يسمى "ديمقراطية المشاركة" حيث يقول "الديمقراطية لا تترقى إلا إذا اشتركت عناصرها في توجيه الأمور العامة التي يشترك فيها الناس جميعا"[3].

غير أن نجاح وتحقق هذه القيم على أرض الواقع خاصة ما يعرف بفضائل الديمقراطية، من حرية ومساواة وتكافؤ للفرص يبقى متوقفا ومرتبطا أيما ارتباط بفلسفته التربوية وبنظرته إلى دور المدرسة في المجتمع المتطور أو الصناعي حيث يؤكد ديوي على ذلك بقوله": إنما يجب أن تغرس وتتغذى، إنها متوقفة على التربية"[4]، وخاصة التقدمية، ومن هنا تتضح أهمية التربية- في نظر ديوي - بإعتبارها عملية اجتماعية تكسب الفرد أنماطا من السلوك والأفكار والقيم التي تؤهله لأن يصبح فردا فعالا متحمسا لتحقيق الخير والأمن والاستقرار الاجتماعي،

---

1 حنيفي جميلة، منهج الإصلاح الاجتماعي لدى جون ديوي، مرجع سابق، ص 39

2 Dewey. j, Intelligence in the Modern World. John Dewey's philosophy. edited by Ratner j; p. 400.

3 ديوي جون، تجديد في الفلسفة، مرجع سابق، ص 335

4 حنيفي جميلة، منهج الإصلاح الاجتماعي لدى جون ديوي، مرجع سابق، ص 68

فهي السبيل إلى عالم أفضل، لذا نجده في كتابه "الديمقراطية والتربية" يعرف الفلسفة بأنها "النظرة العامة للتربية". وهو بهذه الفكرة يحذو حذو سقراط وأفلاطون فأخذ بروح الفلسفة لديهما واتجاهها إلى البحث في الأمور الإنسانية، ومحاولة الرقي بالمجتمع عن طريق التربية، والثورة على التقاليد الجامدة التي لا تساير العصر، لكنه مع ذلك ورغم إعجابه بالفكر اليوناني فإنه يقف ضده، خاصة عندما يعطي الأولوية للجانب النظري ويقدسه على الجانب العملي، وفي التمييز بين الناس بحيث يكون أعلاهم مكانة الفلاسفة وأدناهم عامة الناس، مما يتنافى ومبدأ الديمقراطية باعتبارها أهم القيم التي يدافع عنها.

خلاصة:

وقصارى القول إن "جون ديوي" إهتدى إلى إعادة صياغة فلسفة جديدة على أنقاض بعض التيارات الفلسفية، ولهذا عمد إلى مناقشة تلك الآراء سواء في الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الحديثة، مستعينا في ذلك بالتطورات الحاصلة في العلم التجريبي. وقد إبتعد ديوي تماما عن التصورات المثالية والمطلقة في نظرته الأخلاقية، بل على العكس أنزل الأخلاق ومستوياتها من برجها العاجي، المثالي، والمطلق، إلى عالمنا الواقعي الذي نعيش فيه، ومن ثم جعل الأخلاق ميدانا مرتبطا بالبيئة الاجتماعية والمادية ولا تظهر إلا فيها حيث وجد أمامه مدرستان للإصلاح الاجتماعي إحداهما ترى أن الأخلاق تنبع من الباطن، فإذا شئنا تغيير النظم الإنسانية البالية والبحث عن الأفضل فعلينا بتطهير النفس وتصفية القلب والثانية ترى أن الإنسان ثمرة البيئة، وبالتالي فإن تغيير النظم يؤدي إلى تغيير الطبيعة الإنسانية. فوقف ديوي بينهما، معتبرا أن السلوك الإنساني هو تفاعل بين الإنسان والبيئة، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، فهناك قوى داخل الإنسان وقوى خارجية عنه، والخير هو في التلاؤم البصير بين الاثنين عن طريق الروية التي تساعد في توجيه السلوك، وهي نظر في الحاضر يؤدي بلا ريب إلى نتائج في المستقبل.. وبهذا ارتدت نظرية ديوي الأخلاقية إلى الاختيار بين المواقف العملية المعقدة. كما رفض أخلاق المدرسة النفعية التي تربط بين الأخلاق ونتائج الأفعال لأنه اعتقد أن المعيار الأخلاقي لا يمكن النظر إليه على ضوء المشاعر التي تصاحب اللذة، واهتم

بالدوافع والشخصية والذات التي تعمل متكاملة من أجل تحقيق سلوك إنساني صحيح، كما رفض ديوي وضع قوائم تتضمن الفضائل، لأنها في نظره ستتأثر بالعادات والتقاليد وهما من ألد أعداء التقدم، وأكد على أن الأخلاق التي يقصدها يجب أن تنبع من داخل اهتمام الإنسان. ولكون الأخلاق مصدرها المجتمع فإنها تعود إلى التربية لذلك قال ديوي "إذا كانت موازين الأخلاق منحطة، فذلك ناشئ عن نقص في التربية التي يتلقاها الفرد في تفاعله مع بيئته الاجتماعية ويرجع ذلك إلى تأكيده على ضرورة إعادة صياغة مقولة "البقاء للأصلح" في إطار البناء الاجتماعي الشامل حتى يتسنى لنا إدراك ما تنطوي عليه الأخلاق من سمة تطورية عبر التحولات الجوهرية في أحوال الإنسان وظروفه. نستدل أيضا أن ديوي قد استخدم المناهج التطورية ليكشف لنا عن كيفية تطور المجتمع المعقد الذي نعيشه، كما يكشف أيضا عن آثار النظم الأخلاقية الأولية التي ما زال لها وجود في حياتنا. إن التغيرات في العمليات الأخلاقية تعتمد اعتمادا أساسيا على التغيرات التي تحدث في المجتمع وفي هذا نلحظ أثر دارويني واضح، وذلك باعترافه شخصيا "إن فلسفتنا ترتبط ارتباطا وثيقا بأفكار النشوء والتطور في علوم الحياة"[1]، وأن كان ديوي لا يدين بأفكاره التطورية إلى داروين فحسب، وإنما يدين أيضا لسبنسر وتوماس هكسلي[2] "1825-1905" Huxly خاصة إذا عرفنا أن "سبنسر" قد استخلص نتيجتين أساسيتين من دراسته للعلم والمجتمع.

أولهما: أن التطور الاجتماعي يتبع نفس قوانين التطور البيولوجي.

وثانيهما: أن قوانين التطور الاجتماعي قد أفرزت قانون التقدم.

هو الشارح الأمين لنظرية التطور عند داروين وكان أستاذ جون ديوي في علم وظائف الأعضاء) الفسيولوجية (بجامعة فيرمونت وكان هكسلي احد الذين شجعوا فيلسوفنا على اعتناق المذهب البيولوجي.

فالمجتمع في نظره مثل أي كائن عضوي بيولوجي يتطور بالضرورة في الزمان والمكان وبالتالي فإنه يتقدم وفق قانون طبيعي. ولقد كان لهاتين النتيجتين أبلغ الأثر في نظرة جون ديوي ومساهمته البيولوجية. وهذا ما دفع "وليام جيمس" إلى القول

---

1 Dewey. J, Democracy and, Education, p. 111

2 Thomas henry Huxly

بأن "فلسفة ديوي تتشابه إلى حد كبير مع فلسفة سبنسر خاصة في مسألتين أساسيتين أحدهما، أن كلا الفيلسوفين اعتنقا مذهب التطور، والأخرى، أنهما اتخذا من علم الأحياء وعلم النفس أساسا لفلسفتهما[1] "إلا أنهما رغم هذا الاتفاق التام بين الفيلسوفين في الأخذ بنظرية التطور يؤكد جيمس على أن ديوي يختلف عن "سبنسر"، في أن لديه ديوي يعد بحق فيلسوفا تجريبيا خالصا بمعنى أن كل شيء واقعي يعتبر موجها لمادة الخبرة فليس ثمة شيء عند ديوي غير معروف أو مطلق وراء عالمنا المحدود، بل أن كل شيء عنده متغير وله دلالة عملية، وهكذا لم يعد هناك مجال للشك من أن نظرية التطور لم يقتصر تطبيقها على المجال البيولوجي فحسب وإنما امتد تأثيرها أيضا إلى مجال الفلسفة خاصة الأخلاق والقيم الإنسانية، هذا ما أكده "هكسلي") أن عملية التطور تؤمن بوجود "القيم "بل وتنبثق منها، وهذا ما حفزه إلى القول بأنه ينبغي على العلماء أن يأخذوا في اعتبارهم أن القيم ليست مجرد انبثاق من العملية التطورية فحسب، بل أنها تلعب دورا فعالا فيها، وإذا أردنا أن نتحقق من ذلك علينا أن نرجع إلى التحليل العلمي ونتائجه، الذي سيكشف لنا بالضرورة عن وجود هذه القيم في عملية التطور، ومن ثم تصبح الأخلاق نتاجا وواسطة في التاريخ. وهنا يكمن المغزى الفلسفي لنظرية التطور إذ يمكنها في ضوء ذلك أن تمدنا بالمعرفة، ونظرة فكرية، وعقلية عن العالم الذي نعيشه، وبمعنى آخر إنها تساعدنا في بناء أخلاق علمية)[2] وهذا لا يعني أن نظرية التطور قد تركت بصماتها على وجدان وعقل فيلسوفنا فحسب، بل نجد لها أثرا كبيرا لا يمكن إغفاله على الفلسفة البرجماتية "إذ ساير الاتجاه البرجماتي النزعة التطورية في التماس العمل المستمر والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية، وخالفها في اعتبار المعاني العقلية تعبيرا عن مطالب الكائن الحي غايته حفظ حياته، ومساعدته على التطور إلى الكمال"[3]، لهذا أكد الفلاسفة البرجماتيون على الجانب البيولوجي[4]، لا الميتافيزيقي

---

1 W, James "Chicago school in; the works of w; james, ed /by, frederick H burkhordt and others, p. 103

2 T.H Huxly, Evolution and ethics, p. 32

3 الطويل- توفيق ا: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، نفس المرجع السابق، ص 269

4 لا يفهم من ذلك أن البرجماتية صورة طبق الأصل من المذهب التطوري إذ أن البرجماتية تختلف عنه اختلافا كبيرا في أن الكائن الحي في البرجماتية هو الذي يكون العالم على حسب مطالبه، بينما هذه المطالب في التطورية نتيجة تأثير العالم في الكائن الحي.

للأفكار إذ اتفقوا على وجوب دراسة المثل والأفكار من الناحيتين البيولوجية والاجتماعية على السواء. ورغم هذا الاتفاق إلا أن تأثرهم بالنظرية التطورية كان متفاوتا من فيلسوف إلى أخر. إن الخبرة الإنسانية ترتبط ارتباطا وثي قا بتصور ديوي لطبيعة الأخلاق، وهذا ما أكده ديوي عندما دعا إلى ضرورة المطالبة بجعل الخبرة مرشدا لنا في العلم والحياة الأخلاقية.

لقد استطاع ديوي أن يطبق بنجاح منهجه العلمي على الأخلاق إذ رأى أن كل الحالات الأخلاقية قابلة لأن تحول إلى حالات تجريبية ومن ثم أكد على أن منهج الأخلاق منهج علمي بالدرجة الأولى، ومحاولة تطبيقه مناهج العلم على مشكلات الأخلاق، يرجع إلى اعتقاده الراسخ أن مناهج العلم هي الوحيدة القادرة على ضمان استمرار تكيف القيم مع التغيرات والمتطلبات التي يحتاجها الإنسان، ومن هنا رفض ديوي تلك المقولة التي تذهب إلى أن تحول المنهج العلمي من دراسة العلوم الفيزيائية إلى دراسة القضايا الإنسانية ينطوي على صعوبات جمة، إذ أن السلوك الإنساني أكثر تعقيدا من سلوك الموضوعات الطبيعي، إلا أن ديوي قد رفض هذه النظرة رفضا قاطعا وحجته في ذلك أنه ليس ثمة اختلاف في النوع بين العالم الطبيعي والطبيعة الإنسانية وهذا ما دعاه إلى إلقاء مسؤولية تخلف الأخلاق عن ركب الحضارة والتكنولوجيا على عاتق الفلاسفة الأخلاقيين وعلى اللاهوتيين. لهذا كان يعيب على أخلاق الماضي لأنها كانت تقوم على قواعد تحكمية لا على فهم علمي للإنسان وهذا ما دفعه إلى التأكيد على أنه لكي نصلح ذلك، لابد من الاعتماد على المعرفة العلمية وحدها.

والاعتراف بأن الحياة الأخلاقية تجري في عالم الطبيعة وعالم المجتمع معا فالطبيعة الإنسانية متصلة مع سائر الطبيعة المادية. ونتيجة لهذا لا بد لعلم الأخلاق أن يكون وثيق الصلة بكل من علم الفيزياء والبيولوجيا وسائر العلوم الاجتماعية المختلفة وهذا هو محور مؤلفه "الطبيعة البشرية والسلوك".

ومن هنا يمكننا القول أن الأخلاق عند ديوي بهذا المعنى أخلاق طبيعية متطبعة بالطابع البيولوجي. إلا انه رغم تلك الأهمية التي أولاها فيلسوفنا للعلم ومنهجه التجريبي، في تفسيره للأخلاق والقيم، إلا أن البعض قد انتقد ديوي انتقادا شديدا، فعلى سبيل المثال:

أ- يرى دافيد مارسيل أنه إذا كان ديوي قد أصر كل الإصرار على المنهج العلمي إلا أنه لم يعين لنا بوضوح حدوده بالنسبة للدراسات الاجتماعية أو التاريخية، ولم يستخدم ديوي المنهج العلمي استخداما متسقا، رغم أن ديوي قد ميز بين العلم كإجراء عملي وكمجموعة من المعطيات المحققة وكموقف عام من مشكلات المعرفة، إلا أن هذه التمييز - كما يذهب مارسيل لم يكن واضحا تماما في كتاباته عن المشكلات الاجتماعية. فديوي لم يصب اهتمامه على المشكلات إلا ليؤكد أن الرأي العام بحاجة أن يتعلم مبادئ الإجراء العلمي[1].

ب- لقد انتهت الماركسية أيضا إلى أن المنهج التجريبي عند ديوي لا يزيد على منهج الاعتماد على المحاولة والخطأ ويترك التخطيط للمصادفات ومن ثم فهو منهج غير علمي لأنه يفترض عوامل عديدة غير معروفة وغير محددة بحيث لا يمكن معها التنبؤ بتغيير المجتمع، إنها نوع من التعمية لأنها ترد التغير الاجتماعي إلى تغير الطبيعة الإنسانية، وهذا شيء بطيء ثم تترك هذا التغيير مرهونا بالاختبار الإنساني[2].

وقد نلاحظ أن هذه الإنتقادات قد تحاملت كثيرا في هجومها على إيمان فيلسوفنا بأهمية المنهج العلمي في الدراسات الإنسانية، إذ أن ديوي كان يهدف من منهجه توضيح كيف تساعد الظروف الإجتماعية في حقبة بذاتها على تشكيل قضايا الفكر وتوضيح كيف يتغير المناخ الفكري إذا ما تغيرت تلك الظروف، وهذا ما دفع "جون سميث John Smith إلى التأكيد على أن ديوي قد استخدم مذهبه في المنهج العلمي بنجاح لا نظير له بغرض إقامة استمرارية متصلة بين المعرفة وعملية التقييم ولقد حقق ديوي ذلك بالفعل لأنه نظر إلى المعرفة والتقييم من حيث أنهما تهدف إلى التحكم[3].

وبهذا تغدو فلسفة ديوي في الخبرة فلسفة التجريب هي بحق عملية، وهذا يفند لنا تلك المزاعم السابقة التي تذهب إلى أنه من العسير تطبيق المنهج العلمي على

---

1 مارسيل دافيد: فلسفة التقدم، ترجمة خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987 م. ص 226

2 حلمي مطر أميرة: في فلسفة السياسة، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1985 ص 129

3 John Smith, J. Dewey, a philosopher of experience. The review of Metaphysics, vol. 13, N2, 1959, p. 69

الأمور الإنسانية بحجة أن هذا يؤدي بنا إلى التخلي عن جميع المعايير وعن كل سلطة ويمكننا الرد على هؤلاء بأن زعمهم هذا قد يكون صحيحا لو كان المنهج عند فيلسوفنا يعني التخبط والسلوك الأعمى ولكن لما كان المنهج يدل على التوجيه بالمعرفة والفكر، فإنه يعد شيئا ضروريا لتلك المعايير ولكل القيم الإنسانية التي حاول ديوي تأسيسها على هذا المنهج، وهذا ما لاحظناه بالفعل في ربطه العلم بال دراسات الإنسانية كالأخلاق والفن. كما حاول جون ديوي أن يضع للبشرية دينا وضعيا فلم يعجبه الدين المسيحي السائد في العالم الغربي، ولم يكلف نفسه دراسة الأديان السماوية الموجودة بالفعل مثل اليهودية والإسلام، وهذا كان شان كثير من الفلاسفة الغربيين سواء في أوربا أو في أمريكا، فمعظم فلاسفة البرجماتية إن لم يكن جميعهم رفضوا الميتافيزيقا لأنها غيبية، ثم يعودون إلى قبول الدين ليس لأنه أمر واجب الإيمان به ولكنهم يقبلونه لأنه يحقق لديهم نفعا ما، مثل الراحة النفسية والشعور بالسعادة. إلا أن مجرد تفكيرهم في وضع دين إنساني للإنسانية كفيل بإخراجهم من حظيرة الإيمان ليدخلهم إلى الكفر والفسوق. وهذا مصداقا لقول الله تعالى: ("يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم")[1]، وغيرها من الآيات التي تبين للناس، خاصة أهل الكتاب، أنهم مدعوون إلى تصحيح عقائدهم والإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء خيره وشره. كما أن قول ديوي بالتفرقة بين الدين والتدين، قول يجنح نحو الثنائية والازدواجية، فالدين والتدين واحد. الدين ينسب إلى الشريعة السماوية التي أرسلها الله تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم. وما تتضمنه من شرائع وعبادات ومعاملات، ومن يؤمن ويعمل بها صار متدينا، فهو دين واحد ومتدينون كثيرون ولا سبيل للحديث عن أديان كثيرة بعدد البشر كما أراد ديوي.

وفي الأخير نقول أن الأخلاق عند ديوي ليست إلا تجسيدا للوقائع البيولوجية والعلمية بالإضافة إلى الوقائع الثقافية المكتسبة التي تعد سياقا اجتماعيا يدفع الإنسان نحو الحركة والتقدم، أراد أن يكون له نسقا فلسفيا، ومنهجا أداتيا، متميزا

1 القرآن الكريم: الآية 15 و16، من سورة المائدة.

عن البرجماتية، يلائم التفكير في القرن العشرين. وتبقى أهم نتيجة نصل اليها هـي التأكيد على جغرافية الفكر، ذلك أن نقطة انطلاق أي مفكر ترتبط بظروف بلاده وسمات شعبه الذي يفكر له، لذا علينا أن ندرك ونعي أن نمط النمـو الحضـاري الغربـي ليس هو النمط النموذج للتقدم، فللغرب تاريخه، وقيمه، وتوجهاته، التي قد تختلف عن نظائرها لدينا، فقط علينا أن نثق في قدراتنا ونشجع عقولنا، في ضوء تراثنا الحضاري، لنبدع قيمنا الخاصة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا –قائمة المصادر باللغة العربية:

1- ديوي جون: الديمقراطية والتربية ترجمة متى عقراوي، زكريا ميخائيل،. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1954
2- ـــــــــ: الطبيعة البشرية والسلوك الإنسـاني، ترجمـة محمـد لبيـب. النجيحي. مؤسسة الخانجي، القاهرة، طبعة. 1963
3- ـــــــــ: المنطق نظرية البحث. ترجمة زكي نجيب محمود، دارالمعـارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1969
4- ـــــــــ: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل وزكـي نجيـب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، طبعة. 1959
5- ـــــــــ: المبادئ الأخلاقية في التربية ترجمة عبد الفتاح السـيد هـلال، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة 1966
6- ليون ترو تسكي وجون ديوي: أخلاقهم وأخلاقنا، وجهتا النظر الماركسـية والليبرالية في المثل الأخلاقية، ترجمة سمير عبده، منشورات دار الآفاق. الجديدة بيروت 1985

المصادر باللغة الأجنبية:

1- Dewey, John: & tufts James; Ethics. New york, Henry Holt and conpany, 1936
2- John Smith, J. Dewey, a philosopher of experience. The review of Metaphysics, vol. 13, N2, 1959

3- Dewey. J, Democracy and, Education,
4- Dewey. j, Intelligence in the Modern World. John Dewey's philosophy. edited by Ratner j;
5- Dewey, J. Ethics/hennery holt and conpany: New york; 1947

المراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء لـدنيا الطباعـة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط 1، 2000
2- إبراهيم زكريا: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية 1975
3- إمام عبد الفتاح إمام: محاضرات في فلسفة الأخلاق، دار الثقافـة للطباعـة والنشر، القاهرة طبعة 1974
4- حلمي مطر أميرة: في فلسفة السياسة، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1985
5- حنيفي جميلة، منهج الإصلاح الاجتماعي لدى جون ديوي.
6- كانت إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبـد الغفـار مكـاوي مراجعة عبد الرحمان بدوي، القاهرة، طبعة 1965.
7- نجيب محمود زكي: حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشرو قالقاهرة، طبعـة 1983.
8- الطويل توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار الثقافة للنشر، القـاهرة الطبعة الرابعة 1985.
9- شنيدر هربرت: تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة محمد فتحي شنيطي مكتبـة النهضة، القاهرة، طبعة 1964.
10- الأهواني أحمد فؤاد: جون ديوي سلسلة نوابغ الفكر الغربـي، دار المعـارف القاهرة، الطبعة الثالثة 1968.
11- العوا عادل: القيمة الأخلاقية" الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر. 1965.
12- اللبان إبراهيم والطويل توفيق وآخرون: مشـكلات فلسـفية، دار النهضـة العربية، القاهرة، 1954.
13- مارسيل دافيد: فلسفة التقدم، ترجمة خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987.

14- محمداسماعيل قباري، قضايا علم الأخلاق، الهيئة المصرية العامـــة للكتـــاب، الطبعة الثانية 1978

المراجع باللغة الأجنبية:

1- W, James "Chicago school in; the works of w; james, ed/by, frederick H burkhordt and others,
2- T.H Huxly, Evolution and ethics,
3- Arthur G. Wirth "J.Dewey versus the social efficiency philosophy"in: Studies philosophy & education, vol 1 -, N2 winter1974
4- Ethel M. Albert& others "scientific method in ethics".in Great traditions in ethics, ed/ by. Ethel; M
5- Hook, sidney. Dewey. j.an intellectual portrait/the john day company. new york. 1939
6- M orton; White, pragmatism and American mind
7- G eorge, DykhuiZen, J:Dewey."American philosopher and educator",

الرسائل الجامعية:

1- موريس ميخائيل أسعد، معنى الحرية ومكانتها في فلسفة جون ديوي التربوية رسالة ماجستير جامعة عين شمس، قسم الفلسفة، 1963.

المعاجم والموسوعات:

1- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الأول دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة 1982
2- ابن منظور: لسان العرب المجلد الرابع، دار إحياء التراث العربـــي بـــيروت، لبنان طبعة 1988

القسم الخامس

معركة المفاهيم الأخلاقية
في الفلسفة المعاصرة

أولا- نيتشه و«تدبير المتوحّد» لأخلاق المتفرّد

ثانيا- جاك ماريتان وتشخيص الأزمة الأخلاقية الغربية

ثالثا- جدلية العلاقة بين الأخلاق والسّياسة عند برتراند راسل

رابعا- الأخلاق الوجودية عند دوستويفسكي

خامسا- الإتيقا والغيرية: تجليات الموجود في فلسفة الأخلاق عند ليفناس

سادسا- أخلاق النزعة الإنسانية عند رجاء غارودي

نيتشه و«تدبير المتوحّد» لأخلاق المتفرّد

المولدي عزديني

تونس

«إنّ الأخلاق في أوروبا اليوم هي أخلاق حيوان القطيع: ممّا يعني، على حسب فهمنا للأمور، أنّها مجرّد ضرب واحد من ضروب الإنسانيّة، يمكن أن يكون، أو يجب أن يكون، في جوارها وأمامها وورائها أنماط أخلاق أخرى عديدة، وقبل كلّ شيء، أخلاق أعلى»[1].

1- الإتيقا و«تدبير المتوحّد» للقيم فيما وراء الخير والشّر:

مساءلة المتوحّد في تدبيره للمتفرّد:

ما عسى أن يكون زرادشت؟ أهو النبيّ في ملّته والمخلّد في قومه أم هو «شخصيّة مفهوميّة»[2]، من تدبير فلسفة «ما وراء الخير والشّر»[3]؟ وما عسى أن

1 نيتشه، ما وراء الخير والشّر (تباشير فلسفة للمستقبل)، الفصل الخامس: في تاريخ الأخلاق الطّبيعي، تعريب جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي-بيروت والمؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار-بئر مراد رائس/الجزائر، ط. 1، 2003، § 202، ص 149.

2 Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix), Qu'est-ce que la philosophie?, éd. Minui t, col. Critique, Paris, 1991, p. 62.

3 هو عنوان كتاب لنيتشه وفيه تجاوز لمنطق التّفكير الأخلاقي المعهود في الحكمتَيْن الشّعبيّة والفلسفيّة. أنظر: الهامش 1. وأنظر أيضًا النسخة الفرنسية ضمن الأعمال الكاملة: Par-delà bien et mal (Prélude d'une philosophie de l'avenir), in OPC, t. VII, trad. de l'allemand par Cornélius HEIM, Isabelle HILDENBRAND et Jean GRATIEN, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévise, 3 juillet 2006.

يكون المتوحِّد؟ هل هو شخصية فيلسوف ما أم هو قيمة أخلاقيَّة في أخلاق الـ «ماوراء»؟ ألا يكون المتوحِّد هو المتفرِّد من أجل استقامة التَّفكير ومن أهله؟ أيكون «تدبير المتوحِّد» هو شنآن التَّفكير الإتيقي؟ ولماذا الإتيقا في عصرٍ نَسَبَ لذاته كثرة الإتيقات والتفقُّه في مأسستها والدِّفاع عنها في عصر حقوق النَّاس؟ أتكون الإتيقا تفكيرًا قيميًّا ومَكْرُمَةً فلسفيَّة من زرادشت لِمَنْ يسيحُ في المعمورة الكونية وغيبةً في «حقوق الإنسان»؟ أهي انتزاعٌ لرفيعِ القيمِ من تحت أقدام السُّوقة والبهيمة المعاصرتَيْنِ؟ أيبقي السُّؤال على إيمان زرادشت المتوحِّد بقيمه؟

يجيب نيتشه مبدئيًّا، وفي صيغة سالبة: «لا يؤمن المتوحِّد بأنَّ فيلسوف ما -إذا كان هكذا على الفيلسوف أن يبدأ دومًا متوحِّدًا- كان له أن عبَّر في وقتٍ ما ومن خلال كتبٍ عن آرائه الحقيقية والقصوى: ألاَ يكتب بالضبط كتبًا لإخفاء ما يُضْمِرُ في سريرته؟ بل، إنَّه يشكُّ أصلاً إن كان بوسع فيلسوفٍ مَا تملُّك آراء "قصوى وحقيقيَّة"»[1]. فهل يعني هذا إحلال الفضاء البشري للإتيقا محلَّ الفضاء الصَّنمي (الكلاسيكي) للحقيقة وكواسرها؟ فَمَنْ ذَا الذي يجرؤ على القول في الإتيقا؟ أهو المتوحِّد المدبِّر لقيم ما وراء الخير والشَّر أم هو السياسي الشَّغوف بالدِّفاع عن استحقاقات الثَّورة وما في جعبته من بقايا مقولة الالتزام؟ ألسنا في عصر فلتان القيمي الثري (الأخلاقي والسياسي والحقوقي) من التزامه بالقيمي الفقير إلى طاغيته؟ وما عسى أن يكون مستطاع التفلسف-الإتيقي من كلِّ هذا؟ صحيح أنَّ "للفلسفة وبالتالي للفكر، مهمَّة استثنائيَّة، متجدِّدة"[2]، إنَّها تناول للمتفرِّد في التاريخ"[3]؛ لكن، فيم يكمن عنصر التفرُّد؟ أهو خصيصة الفرد من أمثال ربنسون كروزيوي وحي بن يقظان وزرادشت أم هو بدعة في القول الفلسفي يتجمَّل به عند العجز عن الوصل؟

إنَّ المتفرِّد هو القيمي-الإتيقي في الإنسان والشيء والعلم والحرب والزَّواج ومحبَّة الآخرين المستعصية على الوجدان... الخ. وما عسى أن تكون العلاقة بين

---

1 Nietzsche, Par-delà bien et mal, chap. 9: Qu'est-ce qui est aristocratique?, in OPC, t. VII, op. cit., § 289, p. 204.

2 يفيد استخدام هذه العلامة ((...)) تدخُّلنا في النَّص الأصلي.

3 العيَّادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو (المعرفة والسُّلطة)، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتوزيع، ط. 1، بيروت، 1994، ص 114.

المتوحِّد والمتفرِّد؟ يكون المتوحِّد شخصًا فلسفيًا، فيكون المتفرِّد شخصيَّته المفهوميَّة. والأوَّل لا يكون إلاَّ بشرًا مِمَّنْ قلَّ وندر من نوعه. أمَّا الثَّاني فيكون منه بعين فرادته واستثنائيته في نظامَيْ الذَّات والأشياء. وهكذا، فإنَّ تفرُّد القيمي بإتيقاه هو من توحُّد الشَّخص الفلسفي بتفكُّره. وكلاهما يقعان في الماوراء، في الخارج. وعليه، فلا يُحْمَلُ التفرُّد فقط على تخصُّصِ إنسانٍ بأمرٍ ما وإنَّما يُحْمَلُ أيضًا على ظاهرة أو واقعة تميَّزت بما يخصُّها من شمائل، فشكَّلت فرادتها.

لقد ذهب نيتشه حدَّ التبرُّؤِ من رجس بعض النَّاس، وحيث يدرء عن ثنيَّته مسالك الاختلاط بالضُّعفاء مُنْتَهِكِي القيم العليا للإنسانية. وحسبه ينبغي ألاَّ «يتمَّ خلطنا مع الآخرين: ذلك أنَّنا ننمو، ذلك أنَّنا لا نتوقَّف عن التَّغيير، عن طرح قشورنا المسنَّة، وأن نلبس جلدًا جديدًا عند كلِّ ربيع، وأن نصبح من دون توقُّف أشدَّ شبابًا، وأشدَّ مستقبلاً، وأشدَّ علوًّا وأشدَّ قوَّةً»[1]. وبناء عليه، فإنَّ نوعًا مخصوصًا (وبعينه) هو الذي يكون مقتدرًا على اشتقاق فضاء التوحُّد. لأنَّ «هذا النَّوع من البشر يعرف الوحدة وما لها من سمٍّ يفوق كلَّ السُّموم»[2]. إنَّه فضاء الطَّهارة البشرية من أدران البشريَّة. هو ذا مفعول المتوحِّد بقيمه. فالتوحُّد بالذَّات لتدبير القيم هو حركة التَّفكير المشرِّعة والملتزمة والمتطلِّعة إلى التطهُّر من رفث القيم الأخلاقية المنحطَّة وفسوق العبيد. لأنَّ الفيلسوف يولِّي دبره شطر المنحطِّين وهو يخلق قيمه. والفيلسوف هو النَّادر المتميِّز من جهة أنَّه متوحِّد. ومن مأتى اقتداره على الإتيقا قولاً ومراسًا.

كما لا يحتاج المتوحِّد لشعور الآخرين به مقدار ما هو شاعر بالحاجة إلى خدمة البشريَّة، وبالتالي، «يوجد نوع من الشُّعور بغبطةٍ غامرة لا توصف في الاستحمام، يوجد نوع من الشَّغف والعطش يدفع النَّفس بلا توقُّفٍ من اللَّيلِ نحو الفجر، ومن العكر و"الكآبة" نحو البهيِّ والنَّيِّر والعميق والرَّهيف: فَمَنْ له ميل من هذا القبيلِ – وهو ميل نبيل- يتميَّز بقدر ما ينعزل»[3]. أيكون الانعزال تخلِّيًا عن

---

1 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، تعريب د. سعاد حرب، طباعة دار المنتخب العربي للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، توزيع المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط. 1، بيروت، 2001، §371، ص 233.

2 نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل التاسع: ما النَّبيل؟ مصدر مذكور، § 273، ص 267.

3 نفس المصدر، § 271، ص 266.

الآخرين واكتفاءً بالذّات كما قد يُعْتَقَدُ؟ كلاّ، فالمتوحِّد بقيمه غير منعزلٍ عن الآخرين.

ختامًا، تلك هي عمومًا استفهامات هذا المشكل الإتيقي (و هو مشكل قيمي يخصُّ علاقتنا بالرَّاهن-السَّائر)، وهو ما سنعود إليه في المستوى الإشكالي الثالث والأخير المتعلّق بأنفاس الإتيقا ومتاهة الحروب المترحِّلة من خلال قيم الماوراء النيتشوية.

ليس المتوحِّد بِقِيَمِهِ منعزلاً عن الآخرين: لا يعني التوحُّدِ بالذّات دعوةً من نيتشه إلى عزلة قاتلة أو هروب من مواجهة الآخر والصِّراع معه. ولا نذهب في هذا الاتجاه لأنَّ المنحى الذي نحاه نيتشه هو ألاّ يتوهَّم الإنسان الفرد أنّه مكتفٍ بذاته. وثانيًا، أنَّ الصِّراع ليس مجرَّد مقولة ديالكتيك أو علاقة غيريَّة مبهمة، وإنَّما الصِّراع هو صراع إرادات وقوى متطاحنة. وكلَّما كثرت صور الصِّراع كلَّما اصَّعَّدت صورة الإنسان الخائض له. فالصِّراع هو صراع من أجل إرادة أقوى وأقدر. يقول نيتشه: «وكلَّما سعى فرد ما إلى الاكتفاء الذّاتي، كانت الفلسفة جاهزة دائمًا لمضاعفة عزلته ولتحطيمه داخل هذه العزلة»[1]، فالمتوحِّد بذاته ليس المتنكِّر للآخر في صفاته وفعله، إذ ليس التناحر الغيري مع الآخر والتنافس معه هو سبيل نيتشه وغرضه؛ وإنَّما المتوحِّد بذاته هو إذا جازت لغة علم الكلام الإسلامي، المتوحِّد بصفاته. أن يعدل الإنسان الفرد عن محاكاة الآخرين فتلك هي إتيقاه. وألاّ يبتغي أتباعا مثل زرادشت فتلك هي أيضًا إتيقاه. فلا محاكاة الآخرين ولا انتظار محاكاتهم له، هي مطامح الإنسان المتفرِّد. أليس يعرض زرادشت عن الاختلاط بالرُّعاع أو طلب إتباعهم له يوم حسبوه يقول البهلوانيات، وهم على موعد مسبق مع ألعاب البهلواني[2]؟ ألم يكن زرادشت آنئذ ينطق حكمة فلسفيَّة وقد نضُجت

---

1 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب د. سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط.2، بيروت، 1983، ص 39.

2 أنظر: Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra (Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne), Prologue de Zarathoustra, in OPC, t. VI, trad. de l'allemand par Maurice DE GANDILLAC, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévise, 5 juillet 2004, § 3, pp. 23-25.

بعد أن تشبَّع بيقين التَّفريد وأوهام أخلاقيات الجمهور. فما الـــذي يتـــوفَّر عليـــه الإنسان المتفرِّد من صفات إتيقيَّة حتى يبلغ صورة المتوحِّد بذاته، المتوحِّد بصفاته؟

ليكن المتوحِّد في هذا المقام هو الإنسان الفرد وصـــاحب الرِّهـــان الإتيقـــي زرادشت الفيلسوف وقد نأى بنفسه عن صخب العامة. ولكنَّه، يأمر في المقابـــل، قائلاً: «أرسلوا أنظاركم الطَّاهرة على ينبوع مسرَّتي، أيُّها الأصحاب، فإنَّهـــا لـــن تعكِّره بل تُبقي على نقائه فيبتسم لكم. هنا تتعالى دوحة المستقبل، فلنبنِ لنا عشًّـــا بين أغصانها فتجيء إلينا العقبان حاملة لنا الغذاء، نحن المتفردين. ذلـــك عـــزاء لا يستطيع الأرجاس مقاسمتنا إيَّاه فهو النَّار تحرق أشداقهم. وما تُعَدُّ هنـــا مســـاكن للمدنِّسين، فإنَّ سعادتنا تلفح أجسادهم وأرواحهم»[1]. فما هي الصُّورة الفلسفيَّة لذاتٍ بشريَّةٍ مبدعة لقيم الماوراء؟ يحدِّد نيتشه في كتابه المعرفة الجذلى توصيفًا يميِّز به المتوحِّد عن عامَّة النَّاس. وبشأنه يقول: «أن يبقى سيِّدًا لفضائله الأربع الشـــجاعة ونفاذ البصيرة والحدس والتوحُّد. لأنَّ التوحُّد فضيلة عندنا؛ إنَّه ميـــل جليـــل إلى النَّظافة، طالما نحن نستشعر، ولا مفرّ، أنَّ تجارة النَّاس، -الـــ "مجتمع"- وســـخة. وحيثما يجعلنا، أكان اليوم أو غدًا وبطريقة أو بأخرى، كلُّ انتمـــاء إلى المجموعـــة "عوام"»[2]. فهل يعني ذلك أنَّ قدر اشتقاق أخلاق الماوراء أو ما نصـــطلح عليـــه بالإتيقا النيتشويَّة لا يكون إلاَّ فيما وراء ربض العامَّة؟ ومع ذلك، فـــإنَّ نيتشـــه لا يتنصَّل من روابطه الطَّبيعيَّة مع سائر النَّاس. فـــ «اليوم لا أزال أملك الودّ نفســـه تجاه كلِّ إنسان؛ بل إنَّني حتى ممتلئ بالحفاوة بشكلٍ متواضع»[3]. لمـــاذا لا يعـــوِّل نيتشه كثيرًا على الإنسان المعاصر وقد أسرف في إطراء قيمه وذاته؟ أليس الإنسان المعاصر تقدُّميًّا بما فيه من كفايةٍ ونكاية بالذَّوات البشريَّة؟ ففي الواقع، «يلزم الآن الكثير من البواسل المبشِّرين والذين لا يمكنهم أن ينبجسوا من العـــدم – ولا مـــن رجال الحضارة أيضًا ولا من التربية الرَّطبة واللَّزجة لمدننا الكبيرة: رجال صـــامتون

---

1 نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، ج. 2، تعريب جديد كامل لفليكس فارس، منشـــورات المكتب العالمي للطباعة والنَّشر، بيروت، ص 118، (بتصرُّف)، (د. ت.).

2 Nietzsche, Par-delà bien et mal, chap. 9: Qu'est-ce qui est .2p. 20 ‹4aristocratique?, in OPC, t. VII, op. cit., § 28

3 نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أنا بهذه المهارة؟ تعريب مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التَّنـــوير للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط. 1، بيروت، 2005، § 10، ص 67.

متوحِّدون وحازمون، يعرفون الاكتفاء بمهمَّتهم اللاَّمرئيــة ويعرفــون أن يبقــوا مواطنين، رجال يسعون بشغفٍ إلى الحواجز في كلّ شيء ليتجاوزوها»[1]. لعــلّ أهمّ ما تلحظه الفلسفة الأخلاقية لما وراء الخير والشّر هو ضحالة الاقتــدار عنــد «الإنسان الحديث» وفي «الفن الحديث» وفي دعاة «الديمقراطية الحديثة» وأحوال النَّاس الحديثين.

فكيف لِمَنْ يريد نحت قيمه أن يحتمل مثل هذه المقولات المراهنة على أمرٍ ما من أمور النَّاس؟ ومن ثمّة فــ «على شاكلة المتوحِّد غير الصَّبور، النَّازل من علياء جباله، فإنَّ ما يُفرض عليه، بداهةً، منذ الابتهال للشَّمس، هو أقلُّ مــن تعطُّــش للمقدرة منه لحاجة لا تُقهَرُ لــ "تواصل" حقيقي»[2]. أتكون مقتضيات الإتيقــا المدبِّرة لتوحُّدها بقيمها تجاوز ما هو كائن والمراهنة على ما يجب أن يكون؟ ألسنا نعتبر في معهود معارفنا الفلسفية أنَّ هذا عين الوظيفــة (وخاصَّــة السياســيَّة) الكلاسيكيَّة للفلسفة؟ أتضيق الأرض بالفيلسوف المتوحِّد على الرَّغم ممَّا رَحُبَتْ؟ أم أنَّها رحبة ولا تَسَعُ؟ «إنَّه يتساءل عمَّا إذا كان، لا ينفتح، خلف كلّ كهف، أو لا يجب أن ينفتح كهف أعمق، - وعمَّا إذا كان عالم أرحب، أغرب وأغنى لا يتمدَّد إلى ما تحت السَّطح، عمَّا إذا لم يتجوَّف باطن الأرض من تحت كلّ عمق وكلّ "أساس" للتَّفكير»[3]. طبعًا، إنَّ ما يبحث عنه الفيلسوف هو اختلاس لحظةٍ تاريخيَّة ما، لحظة فارقة يكون معها العزم على الاحتجاج على العصر وقيمه أشدّ. أيألم المتوحِّد فيكون قوله هوسًا بسيكولوجيًّا أم هو يتفكَّر القيم في جوف لحظــة تألُّمه، فيتقوَّى ويزداد اندفاعًا نحو الحياة وإقــدامًا عليهــا وفيمــا وراء بهائهــا الإمبريقي؟

إنَّ التوحُّد موقف فلسفي من الآخرين (و هو بالتأكيد لأجلــهم). إلاَّ أنَّهــم يتجاهلون ذلك، أو ربَّما هم به جاهلون. فــ «حق (المعاناة) من الوحــدة هــي

---

1 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرَّابع، مصدر مذكور، § 283، ص 155.

2 De Gandillac (Maurice), «La société des surhommes», in Magazine littéraire, n° 298, dossier: Les vies de Nietzsche, Paris, avril 1992, p. 52, (pp. 52-56).

3 Nietzsche, Par-delà bien et mal, chap. 9: Qu'est-ce qui est .4p. 20 ،9aristocratique?, in OPC, t. VII, op. cit., § 28

اعتراض[1]. فَمَنْ ذَا الذي يمكن المراهنة عليه؟ أهو الرجل المتعافي والمقتدر أم مخنّث المشاعر الأخلاقية؟ إنّ المتوحّد هو المقتدر بعليائه وبمراسه الازدراء ضدّ كلّ صنوف الانحطاط وهوامش الرُّعاع. «إنّه أمل هشٌّ في الـ "عصافير المسالمة"[2] والمقنّعة بـ "الطيور الكاسرة"، والتي هي فيما وراء "واحديتها"، تحلم مع ذلك بـ "الوحدة في أثنين"، ما تنفكُّ تتعلّم أنّ الـ "صَّديق" هو أيضا الـ "عدوّ الأفضل" دائمًا، وأنّ مهيمنين بذاهم، وفي حدود توجيههم للآخرين، حاملين مع ذلك لـ "لامستنفَذ"، لـ "إرادة الحياة الخصبة"، يكتشفون أنّهم مقيّدين بعبء الـ "طيّعين"»[3]. أيكون التوحُّد انعزالاً بالمكان أم هو موقف يُلْتَزَمُ به اقتضاءً لتحصين التوحُّد بالذات؟

لا يفيد التوحُّد توهُّمًا للعزلة أو التصوُّف ومجونه وإنّما هو بضدٍّ ذلك حضور وسط الآخرين ومن أجلهم. إنّ التوحُّد كناية عن شعورٍ بتصحُّر الوجود مع الآخرين والتَّفكير على نحوٍ ما يرتضونه والسُّلوك بما يفقهون ووفقًا لما يَفْتَرُون. «و غالبًا ما بدا لي أن تملُّك هذا الوعي يعني أن تعيش وحيدا وسط المدينة الآهلة، كما لو كنت في الصَّحراء»[4]. ألم ينصرف زرادشت لمدَّة عشرة أعوام[5] يناجي توحُّده في فرادته؟ كلاَّ، ولكنَّه لم ينصرف لشأن «تأمُّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى». وإنّما لشأن ترميم القيم وقلب بعضها وإحياء البعض الآخر واستحداث الجديد. إنّه ينصرف ليتعافى. أيكون ذلك تعليقًا مؤقّتًا من قِبَلِ الفيلسوف لحضوره داخل العالم؟ «و بمعنى عكسي، فإنّ المفكّر الديونيزوسي، أدرك فيما وراء الأجناس والأنواع، عين المحدِّد الحياتي والوحيد، وهو أن يهجر العالَم المثقّف لا عن جهالةٍ بربريَّة ولكن بأصالته: فالمفكّر المنصهر، الميتافيزيقي الرَّاقص مثل زرادشت، هو في الحضارة

---

1 نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أنا بهذه المهارة؟، مصدر مذكور، § 10، ص 66.

2 بشأن عبث النِّساء وضعاف النُّفوس من الرِّجال "المخنَّثين". انظر شابّات صغيرات وعجائز صغيرات من: Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, in OPC, t. VI, op. cit., pp. 79-81. وكذلك فقرة في السيادة على الذّات من ذات المصدر: 2ème partie, De la domination de soi, pp. 132-135.

3 De Gandillac, «La société des surhommes», article cité, p. 53

4 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوَّل، مصدر مذكور، § 2، ص 34.

5 أنظر: Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue de Zarathoustra, in OPC, t.VI, op. cit., § 1, p. 21.

الحديثة غريبًا أو صنمًا، كائنًا، إن لم يكن متوحّدًا، فهو على الأقـــل متفـــرّدًا»[1].
وعليه، فإنَّ جلبة العامَّة هي التي تدفع بالمتوحِّد إلى التَّخَارج بحثًا عن سبيلِ التفلسف بشأن قيم النَّاس في الدَّاخلِ، ولكنَّه، ومن حيث هو بجبلـــه يتفكَّـــر الأمـــر مـــن خارجهم، إنَّها حركة تقالب، وحيثما يكون الدَّاخل والخارج في انشباكٍ، يكـــون عمل الفيلسوف الذي قد يبلغ أحيانًا حدَّ المخاطرة بالهلاك الذَّاتي، «لأنَّـــك علـــى الأقل لا تخاطر معها بأن تصير متوحِّدًا أو مجنونًا»[2]، فما هو جنس هـــذه القـــيم الخلقيَّة التي يمكن اشتقاقها من فلسفة ما وراء الخير والشَّر النيتشويَّة؟ إنَّها وبحســـب هذه الفلسفة قيم مقتدرة وسعيدة، إنَّها قيم لدرء الظُّلم والبخس والشَّـــقاوة عـــن نفسها، «إنَّ الشَّقاء في الفلسفة مقولة نادرة، ولكنَّها تجهد نفسها لتصـــير متعاليًـــا ملموسًا»[3].

صحيح أنَّ التوحُّد تجربة فلسفيَّة، وليس زرادشت أوَّل من تدبَّر حدود هـــذه التجربة من الفلاسفة أو آخرهم؛ ولكن عمق هذه التجربة وأصـــالتها كامنـــة في كونها تجربة في سرائر الأمور والقيم وأحوال النَّاس والذَّات المتفلسفة. ولَكَمْ بـــيَّن نيتشه نفسه فضيلة تجربة التوحُّد القيمي. ولقد قال في هذا السياق: «حيث عشت وحيدًا وتبادلتُ الأسرار مع المحيط[4].

حتى الآن عندما يحدث لي وألقي نظرة على الكتاب[5]، تكاد كلّ جملة تبـــدو لي مثل خطافٍ أجذب به ثانية من الأعماق شيئًا لا يُقارن»[6]. إنَّ بلـــوغ العمـــق والتَّعبير عنه وفرزه وإظهاره في مستوى السَّطح وكشف ما انـــدسَّ فيـــه وبيـــان علاقات تناسبه الممكنة وفي كلّ الاتجاهات ومن خلال منظوريات عدَّة، هو عمـــل فلسفي جريء وجبَّار ومؤلم. إنَّها تجربة العمق وما لها مـــن أثـــرٍ علـــى انتشـــاء

---

1 Dejardin (Bertrand), L'art et la vie (Éthique et esthétique chez Nietzsche), L'Harmattan, col. Ouverture philosophique, Paris, 2008, p. 159.

2 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوَّل، مصدر مذكور، § 10، ص 41.

3 Laruelle (François), Éthique de l'étranger (Du crime contre l'humanité), éd. Kimé, bib. De non-philosophie, Paris, 2000, p. 87.

4 يقصد نيتشه أسوار مدينة جنوة الإيطالية.

5 كتاب الفجر لسنة 1880.

6 نيتشه، هذا الإنسان، الفجر: أفكار حول الأخلاقيات باعتبارها ابتسارًا، مصدر مذكور، § 1، ص 117.

المتوحِّد/المتفلسف وانسعاده بذات قيمه. يقول نيتشه: «كلّ تلك الأنماط من الأخلاق التي تتوجَّه إلى الفرد من أجل تأمين "سعادته"، كما يُقَال، إن هي إلاّ اقتراحات للسلوك بما يتناسب مع درجة الأخطار التي تهدِّد الفرد في معايشته ذاته؛ إنَّها وصفة ضدَّ أهوائه وميوله، الكيِّسة منها والرَّديئة، فيما لو كانت لها إرادة القدرة ورغبت في لعب دور السَّيِّد»[1]. فعن أيَّة سعادة يتحدَّث هذا المتوحِّد/المتفلسف؟ أهي «سعادة الجاهل» أم «سعادة الحكيم» إذا استعرنا عبارتَيْ سبينوزا؟ إنَّها سعادة الفضاء الفلسفي الفسيح والمتحرِّر من السياسة الملتزمة والأخلاق الملزِمة وفتن الحروب المترحِّلة. «السوداويون في سعادتهم: يُفشي أهل الحزن العميق سرَّهم حين يسعدون: لهم طريقة في تلقُّفِ السَّعادة كما لو أنَّهم يريدون أن يسحقوها ويخنقوها غيرةً، -آه، إنَّهم يعلمون جيِّدًا أنَّها ستفرُّ منهم!»[2].

إتيقا السَّعيد باقتداره:

يحدِّد لنا نيتشه وعلى نحوٍ مختصرٍ وكعادته كيف يكون سعيدًا. وأيسر سبل ذلك بالنسبة إليه، اتخاذ القرار بوجهَيْ الإثبات والنَّفي وفيما يلزم ذلك من أمور تحتاج إليهما. يقول بهذا الخصوص: «صيغة سعادتي: "نعم"، "لا"، خط مستقيم، هدف»[3]. فهلاَّ تكون الإتيقا إلاَّ قرينة الانسعاد والاقتدار؟ وما هو مأتى السَّعادة، إذًا؟

إنَّ مأتى هذه السَّعادة هو التفلسف. فالتَّفكير الإتيقي لا ينوجد دونما تفلسف. ولا يتفعَّلنَّ تفلسفًا إلاَّ وهو متصيِّرًا خادمًا للحياة وللفرد وللجماعة وهو سعيد وشاعر باقتداره. «ليس المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء، كما يتصوَّر أولئك

---

1 نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل الخامس: في تاريخ الأخلاق الطَّبيعي، مصدر مذكور، § 198، صص. 141-142.

2 نفس المصدر، الفصل التَّاسع: ما النَّبيل؟، § 279، صص. 269-270.

3 Nietzsche, Crépuscule des Idoles ou (Comment philosopher à coups de marteau), in OPC, t. VIII, trad. de l'allemand par Jean-Claude HÉMERY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévise, 5 juillet 2004, § 44, p. 68.

الذين يردُّون الفلسفة إلى الاستياء بل بالعكس، يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء، في مكتمل العمر، مسلّحين بالابتهاج الغامر الذي يسبّبه النُّضج الرُّجولي المتين والمنتصر، إنّ كون هذه اللّحظة بالذّات هي التي بدأ معها الإغريق بالتّفلسف، يعلّمنا ما هي الفلسفة وما يجب أن تكون بقدر ما يعلّمنا حول الإغريق أنفسهم»[1].

أليست السّعادة مقولة أخلاقية تقادم عهدها وقد تعود إلى زمن ما قبل نيقوماخوس؟ أتكون عافية القيمة الأخلاقية في قدميتها؟ أليس القديم هو الآخر إتيقي؟ صحيح أنّ إتيقا السّعادة ليست حكرًا على الفلسفة المعاصرة. بل، ربّما هذه الأخيرة هي التي أساءت إلى السّعادة والإتيقا بالإسراف في الحديث عن سعادة معاصرة وإتيقا معاصرة ولجانٍ معاصرة تهتمُّ بهما في سوق العامّة و«عيادة الطّبيب» و«روضة الأطفال» و«مأوى المسنّين». لكن، ما يشرّع للتفلسف المعاصر في صبغته النّقديّة مع نيتشه هو انتهاك الأفكار الحديثة والأزمنة الحديثة والمقولات الكبيرة لحرمة الإتيقا والسّعادة بالتساوي وفي ذات الآن؟ فما الذي تفتقر إليه مقولة الإتيقا اليوم؟ أهي مفتقرة إلى عين ما تحتاجه؟ إنّه الاقتدار وما أمكن من حرج الموقف الفلسفي. لأنّه من عادة «نيتشه أن يدفع بالفكرة نحو حدودها القصوى: السّعادة كهدف إتيقي وحيد ليست إلاّ تكثيف خطّين: هدوء القوّة، وجدارة بالآلهة وتخدير هذا الهدوء»[2]. ليست إتيقا السّعيد باقتداره من قبيل السلوكيات لليومي المكترث حصرًا بامبريقياته. فالإتيقي السعيد بقيمه ليس مسطّحًا ولا أبلهًا ولا هو مجرّد طيّة من طيّات صحف السياسة والرياسة. إنّ الإتيقي متطلّع ومتجاوز لذاته كما هو عليه الحال بالنسبة إلى زرادشت، ينشغل بتعليم البشر المتطلّعين لأفضلِ المصائر. «إنّ سعادة وجودي، وربّما الطّابع الفريد لهذا الوجود، تكمن في طابعها المصيري. (...)». إنّني حسّاس بالنسبة إلى المكوّنات الأُوَل صعودًا وهبوطًا أكثر من أي إنسان آخر قد وُجدَ حتى الآن. وفي هذا المجال فإنّني أستاذ بارع (ممتاز)»[3]. فما هو شرط تصيُّر إتيقا السَّعيد قيمًا رفيعة تُرْفَعُ في «ألواح جديدة»؟.

---

1 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص 39.

2 Choulet (Philippe), «L'Epicure de Nietzsche: Une figure de la décadence», in Revue philosophique de la France et de l'étranger, dossier Nietzsche, n° 3, Paris, juillet-septembre 1998, p. 320, (pp. 275-292).

3 نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أنا حكيم جدًّا؟، مصدر مذكور، § 1، ص 23، (بتصرُّف).

على هذا الأساس، يقيم نيتشه رابطة تلازم بين الإتيقا والاقتدار. ولعلّه يوجّه بذلك نقدًا للبشرية المعاصرة لما أدركها من وهنٍ في عزمها وقيمها. لذلك يرى في الاقتدار بناية وأساس السّعادة. وكلاهما قوام الآخر واستتباعه. وتبعًا لذلك، يؤكّد نيتشه «أنّ أوّل نتيجة للسّعادة: هي الشّعور بالاقتدار: فهذا الأخير يريد أن يتخارج، أكان نحونا نحن بالذّات، أو نحو أناس آخرين، أو تمثّلات، أو كائنات خيالية. والكيفيات الأكثر تداولاً للتخارج هي: أن تهب، أن تسخر، أن تعدم – ثلاثة أفعال ترتكز على ذات الغريزة الأساسية»[1]. فما هو موضوع الاقتدار؟ أهو مقولة من مقولات اللّغة الفلسفيّة المجرّدة أم هو كياسة تترجم عن نفسها في نباهة الفيلسوف؟ وعليه، يرى نيتشه أنّه «سواء أحسنّا أم أسأنا للآخرين، فإنّنا نمارس مقدرتنا عليهم؛ ولا نبغي أكثر من ذلك!»[2]. فكيف نفهم هذا التلازم النيتشوي بين قيمتَيْ السّعادة والاقتدار؟ أيعود ذلك إلى اعتبار نيتشه «أنّ القادرين هم الذين يحسنون الإكرام، فهو فنّهم وملكوت ابتكارهم»[3]؟ فما الذي يؤمّن للمقتدر دوام سعادته؟ وأي شرط يصيّرها راهنًا مقدّرًا على الفعل المقتدِرِ؟ يضع نيتشه بعض الشّروط التي يتدبّرها المتوحّد لقيمه حتى لا تعرُج، فلا يعرج معها العقل الفلسفي، ولعلّ أهمّها:

أوّلاً: للعقل الفلسفي أن يستهدفَ موضوعه بما وسعت طاقته صبرًا (كجمل زرادشت) وتفكّرًا وحضورًا بلا أقنعة (كطفلِ زرادشت). فالعقل الفلسفي يحتاج فيما يرى نيتشه إلى فضاءٍ ينيره بأنوار زرادشت. الذي «حينما بلغ الثلاثين عامًا ترك وطنه وبحيرة أورمي ورحل إلى الجبل. هناك تمتّع بذهنه وبوحدته و لم يسأم طيلة عشر سنوات. إلاّ أنّ قلبه قد تحوّل أخيرًا وذات صباحٍ، وقد نهض مع الفجر، تقدّم نحو الشّمس وكلّمها كالتالي: "آه، أيُّها الكوكب العظيم! ماذا ستكون

---

1 Nietzsche, Aurore (Pensées sur les préjugés moraux), in OPC, t. IV, trad. de l'allemand par Julien Hervier, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Millau, 3 mars 2000, § 356, p. 212.

2 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، مصدر مذكور، § 13، ص 43.

3 نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل التّاسع: ما النّبيل؟، مصدر مذكور، § 260، ص 249.

سعادتك لو لم يكن لديك من تنيره!"»[1]. وما الكوكب الذي يتحدَّث عنه نيتشه إلاَّ كوكبة البشر الفضلاء الأصحَّاء والذين يحسنون بأنفسهم صُنْعًا. فالكائن البشري المتفوِّق بقيمه، وهو من مفكِّري الملَّة والمعمورة، هو الذي تنوجد فيه السَّعادة وبفضائه تربو السَّعادة، فيتعاظم الاقتدار.

ثانيًا: لِقِيَمِ الماوراء أن تشخِّص (نقد) قيم النَّوع المخصوص من النَّاس وتتجاوزها. ولعلَّها تبلغ بذلك، مستوى ما وراء الخير والشَّر. ذلك أنَّ «السَّعادة لا تُضمن إلاَّ في الكائن: فالاستبدال والسَّعادة يقصيان بعضهما البعض. تستهدف الرَّغبة القصوى[2] بحسب هذا ألاَّ تشكِّل إلاَّ واحدًا مع ما هو كائن. ها هنا الطَّريق المفردة للسَّعادة القصوى»[3]. فليس تآلف الكائن مع ذاته شيئًا آخر غير ما يتطلَّع إلى إيداعه من فضائل القوَّة والطُّموح والعزم في الحياة وفضائل الحياة المتعافية. فما مفعول الإتيقا إذًا، إن لم تتجاوز الرَّديء وتتخارج إلى ما وراء المباشر الامبريقي وتقيم حدودها وفرقانها مع الذَّحل والمبخوس والمرتزِق من «حديث السُّوق»؟ يجيب نيتشه قائلاً: «إنَّنا نفرز جذورنا بقوَّة أكثر في الأعماق - في الشَّر- في الوقت عينه الذي نعانق فيه السَّماء بضمَّةٍ أشدّ محبَّة، أشدّ رحابة، وأن نطمح إلى نورها، بكلِّ أغصاننا وبكلِّ أوراقنا، بشوق أشدّ. إنَّنا نكبر كما تكبر الشَّجرة. وهذا ما يصعب فهمه، أليست الحياة كلّها على هذا الشَّكل؟»[4]. فطاعة الإتيقي السَّعيد باقتداره للحياة فيما وراء الخير والشَّر هي طاعة التَّفكير الفلسفي أو لنقل الإتيقا الفلسفيَّة لذاتها. وأن تُطيع الحياة ذاتها هو عين إتيقاها. ولمَّا كان المتوحِّد بقيمه متدبِّرًا لحياته فيما وراء جشع الآخرين تجاهها وسخطهم

---

1 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرَّابع، مصدر مذكور، § 342، ص 191، (بتصرُّف).

2 يستدعي نيتشه مذهب سبينوزا، وفيه تصوُّر مُثبِّتٌ للرَّغبة، ليعارض به مذهب شوبنهاور، وفيه تصوُّر سالب للرَّغبة. يعارض نيتشه بتصوُّره المُثبِّتِ للحياةِ العدميَّة المنحطَّة لشوبنهاور وزهديَّته.

3 Nietzsche, Fragments posthumes (Automne 1887-mars 1888), in OPC, t. XIII, trad. de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI et Henri-Alexis BAATSCH, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévise, 5 octobre 2006, (46) 9[60], p. 39.

4 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، مصدر مذكور، § 371، ص 233، (بتصرُّف).

عليها؛ فإنَّ بسط الحياة وانبساطها يكوِّنان عين تخارج التَّفكير الإتيقي، إلمامًا منه بالماوراء.

وعليه، يكون منتهى غرض التَّفكير الإتيقي استيفاء حاجات البشر من القيم النَّبيلة وتصريف الكائن البشري لرغباته في الحدود الحياتية التي تقع تحت حدود رباط الحياة. ألا يكون غرض التَّفكير الإتيقي هذا مطمحًا طوباويًّا؟ ألا تكون حياة التفكير الإتيقي طيَّة ذاتها ومسطَّح ذاتها واشتياقها إلى ذاتها؟ ألا يكفي الاكتفاء بالكائن عينه؟ أليس من هيبة الإتيقا الفلسفيَّة أن تقنع بأنَّ «السَّعادة تتوقَّف على القليل من الأشياء! يقول صوت مزمار القربة»[1]؟

ثالثًا، أن يرى التَّفكير الإتيقي في ذاته تفكيرًا سعيدًا وهو يتفكَّر السَّعادة ويشرِّعها لـ «ذوي الأفكار الحرَّة». وفي المحصِّلة، «يبدو أنَّ منحى التَّفكُّر النيتشوي، إذًا جدٌّ كامن في بحثٍ ما عن السَّعادة»[2]. يرى ميسراهي أنَّ نيتشه قد جدَّ في طلب السَّعادة والنَّظر فيها على نحو ما تقتضي منه إتيقا الحياة وحكمتها، وذلك في المعرفة الجذلى وزرادشت[3]. من البديهي أنَّ السَّعادة من المقولات التي شاعت في العصر، فاستُهْجِنَتْ. ولكنَّها، ليست كغيرها من المفردات التي يلوكها لسان السَّواد الأعظم. ذلك أنَّ «سعادة الحكيم» هي من جنس القيم العليا وذات الشَّأن الفلسفي الرَّفيع في الرَّوابط مع الذَّات ومع الآخرين: مع الفرد في تفرُّده والجماعة في كونيتها. «إنَّ السَّعادة منقَّاة في غبطة أو مهدَّأة في صفاء، هي المؤثِّر الفلسفي الوحيد الملموس أو المستقل، المؤثِّر الموحَّد بامتياز أو الرَّئيسي (نيتشه)»[4]. إلاَّ أنَّ ميسراهي يرى أنَّ صيغة المكتوب الفلسفي النيتشوي، وهو فضاء تفكُّره لقيمه ولا يخلو من شعورٍ حادٍّ بألم عميق. صحيح أنَّ نيتشه كان يتحدَّث عمَّا في اختزان الفؤاد من ألم ومن دَوْرٍ في التنعُّم بالسَّعادة مطلبًا إتيقيًّا، لكنَّه كذلك هو النَّص الفلسفي الذي يكتبه نيتشه على نحوٍ شذري ما يجعل من الهروب من الشَّقاء

---

1 نيتشه، أفول الأصنام، تعريب حسَّان بورقية ومحمَّد النَّاجي، افريقيا الشَّرق، ط. 1، الدَّار البيضاء، 1996، § 33، ص 14.

2 Misrahi (Robert), Qu'est-ce que l'éthique? (L'éthique et le bonheur), dir. Jacqueline Russ, Armand Colin, Paris, 1997, p. 58.

3 انظر نفس المرجع، ص 59.

4 Laruelle, Éthique de l'étranger, op. cit., p. 87.

(ولربَّما يكون هنا شقاء الكتابة بسعادتها) في تقاطعٍ مع السَّعادة.

إنَّ إطلالة الشَّقاء هو عين تفلُّتِ السَّعادة من عقالها. فهل يتقاطع الشَّقاء مع السَّعادة من جهة حمل المقطع أو الشَّذرة أو القصيد لضرب من التَّناغم والتَّناظر أو حتى العرفان المتبادل بين السَّعادة والشَّقاء؟ يرى ميسراهي: «أنَّه ينبغي أن نرى قرينة بين ذروة الانتشاء بالسَّعادة وشقاء أقصى»[1]. مَنْ ذَا الذي يكون بحقٍّ إنسانًا؟ أهو السَّيِّد السَّائد لذاته والقادر على خلق قيم جديدة والتَّشريع لها؟

2- توكيد الذَّات المتفلسفة لقيمها فيما وراء الخير والشَّر:

إنَّ السَّعادة بُعْدٌ من أبعاد الإنسان. ولكن، ليس مطلق إنسان. ذلك أنَّ الفرقان بيِّنٌ تمام البيان بين الإنهمام الفلسفي الإتيقي بتفكُّرِ السَّعادة وسائر حدودها وبين الإنهمام اليومي الباحث عنها في امبريقيات النَّاس ووعود ساستهم والمضاربين في السوق المدني للتجارة الحقوقية بقيمِ الأحياء وحرمةِ الموتى و«ملف الشُّهداء» و«ضحايا الحرب». «و فضلاً عن ذلك لا يقرُّ نيتشه بالسَّعادة وكمال الوجود للجميع»[2]. فما السَّعادة في ثقافة «سعادة الجاهل»؟ أهي محاولة لحلحلة البؤس والإبقاء على شقاوته. فالعامَّة تُجْهِزُ على السَّعادة وذلك بالتنكيل بها عبر شتى الافتراءات القيمية والتذرُّع بضرورات الحياة (وخاصَّةً المعاصرة منها). فالارتشاء، مثلاً، في الثقافة الأخلاقية المنحطَّة للعبيد هو صنيع أخلاقي مؤقَّت وأو اضطراري وأو مباحٌ (ولو إلى حين)، هو عين اللاَّإتيقا. أيتخارج التَّفكير الإتيقي فيما يتعدَّى هكذا فضاء ليكون مشرِّعًا ومبدعًا وموجِّهًا وآمرًا للقيم. إنَّ الإتيقا لا تكون في مقام العامَّة. لأنَّ «البؤس يدفع بالنَّاس نحو المُقْبِلِ، ويدفع بهم البؤس نحو ماضٍ أكثر قدميَّة؛ إنَّهم يريدون بذلك أن يبرهنوا نسبيًّا كونهم سعداء في الحاضر»[3]. فَمَنْ هو

---

1 Misrahi, Qu'est-ce que l'éthique?, op. cit., p. 60.

2 أوديف (ستيبان)، على دروب زرادشت، تعريب د. فؤاد أيُّوب، دار دمشق، ط. 1، دمشق/بيروت، 1983، ص 69.

3 Nietzsche, Fragments posthumes (Été 1872-Hiver 1873-1874), in OPC, t. II*, vol. 1, trad. de l'allemand par Pierre RUSCH, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Mayenne, 17 mai 1990, 29[86], p.397.

القادر على تشريعٍ إتيقي لقيم الماوراء؟ يحدِّد نيتشه هذا المعدن المخصوص من بني البشر، وذلك وفقًا للمستويات التالية:

أوّلاً: الإنسان الذي يقاوم سخط العامَّةِ وما تراه عين السُّوء لديهم. يرى نيتشه في الذّوات البشريَّة القادرة على اشتقاق قيم سلوكها وفعلها أنّها من قَبيلِ الرِّجال الأحرار. إنَّه يرى فيهم «رجالاً أمينين، صبورين، وسطاء يزدرون زخارف الحياة الكبيرة، يعرفون الشَّهامة عند الانتصار، والتسامح مع زهو الخاسرين الصَّغير، رجال يحكمون بحريَّة على كلّ المنتصرين ويقيسون بدقَّةٍ ما يرجع إلى الصدفة في كلّ نصرٍ وكلّ مجدٍ، رجال لديهم أعيادهم وأيّام عملهم الخاصَّة وحدادهم، لديهم عادة أن يُحكموا، وأن يحكموا بثقةٍ، ومستعدِّين في اللّحظة عينها للخضوع عندما يجدر ذلك، فخورين في الحالة الأولى كما في الحالة الثانية، خادمين قضيتهم الخاصَّة، رجال أشدَّ تعرُّضًا للخطر، رجال أشدّ خصبًا، رجال أشدّ سعادة!»[1].

ثانيًا: الإنسان الذي تملّك فكرًا توكيديًّا متحرِّرًا من أشكال الإرغام والقهر والقسر التي تكره النَّاس في العادة فتحملهم على الوقوع في خطيئة اللاّإتيقا. فالتفلُّت من شتى صنوف العُقال هو لازمة نيتشويَّة لتثبيتِ (توقيع-تفعيل) القيم الإتيقيَّة للملّةِ. «إذا كان يؤسّس للتحرُّر من كلّ الرَّوابط التي تحيط به وتَكفُله رغمًا عنه والتي لم يخترها، فليس ذلك بالتأكيد لأسباب سلبيَّة أو ارتكاسيَّة (خوف من الآخرين) ولكنَّها توكيديَّة وفعَّالة، بغرض تذوُّق طعم متعة أن يكون ذاته»[2]. وهل ثمَّة توكيدًا إتيقيًّا غير توكيد الذَّات لمتعة تآلفها مع ذاتها وتثبيتها كيانًا مقتدرًا؟

ثالثًا: إنَّها الذَّات القادرة على تفعيلٍ ممكنٍ لعدَّة منظوريات قيمية والولوج إليها والنَّظر إلى منافع بعضها ومضار بعضها الآخر في علاقةٍ بالحياة ومقتضيات الشُّعور بعظمة الحياة. فالذَّات المتفلسفة بشأن قيمها فيما وراء الخير والشَّر هي الذَّات التي تتملَّك وسع الرؤية من زوايا نظر مختلفة. «إنَّنا لا نكبر من نقطة واحدة، بل من كلّ مكان، ليس في اتجاهٍ بل في كلّ الاتجاهات في آن معًا، إلى الأعلى إلى الأسفل، إلى الدَّاخل، إلى الخارج، تنبت قوَّتنا في الوقت عينه في الجذع

---

1 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرَّابع، مصدر مذكور، § 283، صص. 155-156.

2 Laurent (Alain), «L'individualisme insolidaire d'un solitaire…», in Magazine littéraire, n° 298, op. cit., p. 34, (pp. 34-36).

وفي الأغصان وفي الجذور»[1]. ولعلّ أهم ما في هذه المنظوريَّات هو الانفتاح على منظر الذَّاتي فيها. أيعني ذلك أنَّه ثمَّة منظوريَّة ما تنظر من خلالها الذَّات لذاها فتشخِّصها؟ أيكون قدر تعظيم الإنسان لذاته هو أن يتلمَّس منافذ اقتداره وتأمين قوى الحياة فيه؟ أيعني ذلك أنَّ الذَّات المتفلسفة لا تكترث إلاَّ بما يُفسِدُ قيمها؟

يخشى التَّفكير الإتيقي الموجَّه إلى الفرد والجماعة من سوء الفهم والتَّدبير، بمقدار ما يخشى على قيمه ممَّا يُلْحَقُ بها من بخسٍ. إنَّ من إتيقيَّة الذَّات المتفلسفة، بحسب نيتشه، السير في طريقها الذي خلقته لذاها وفيما وراء المقاييس المتداولة من النَّظر إلى الفلاسفة وما يؤسِّسون. صحيح أنَّ الفلاسفة يؤسِّسون لعظمة الحياة والإنسانية. لكن، حياة البخس وبشريَّة الانحطاط عادة ما لا يقدِّران إتيقا الفيلسوف حقَّ قدرها. «هل سبق لنا أن اشتكينا من أنَّه قد أسيء فهمنا، من أنَّنا لم نُعرف حقَّ المعرفة، من أنَّنا نُخْلَطُ مع الآخرين، من أنَّه يُفْتَرى علينا، من أنَّنا نُسْمَعُ بشكلٍ سيِّء أو لا نُسْمَعُ بتاتًا؟ هذا بالضَّبط نصيبنا -آه! ولوقتٍ طويل أيضًا! لنقل كي نبقى متواضعين، حتى عام 1901، وهذه أيضًا نقطة امتيازنا»[2]. أيكون لزامًا على الذَّات المتفلسفة أن تنقد (فتجرِّح) ثقافة السَّعادة كما تروِّج لها البهيمة والضَّالة؟ أليس جديرًا بالفيلسوف الإتيقي أن يحذر حقد الضُّعفاء؟ أيشرِّع العاجز القيم ويحدِّد مفترق القيم ويرقبها؟ ينبِّهنا نيتشه (إذا نحن عزمنا على أن نستنَّ بقيم فلسفة ما وراء الخير والشَّر) إلى خطرٍ شكَّلته العامَّة ضدَّ هذا الاتجاه من السُّلوك البشري. وبشأن ذلك يقول: «كان ينتاب "كرام المحتدّ" شعورًا بأنَّهم "السُّعداء". ولم يكونوا بحاجة لأن يصطنعوا بناء سعادهم عن طريق مقارنة أنفسهم بأعدائهم، بأن يفرضوا هذه السَّعادة على أنفسهم (كما يفعل جميع الحقودين). كما أنَّهم، بوصفهم بشرًا كاملين، يتدفَّقون عزمًا وحيويَّة. فهم بالتالي وبالضَّرورة ذوي عزم ونشاط. إنَّهم لم يفصلوا بين السَّعادة والفعل النَّشيط. فالحيويَّة عندهم تُوظَّفُ بالضَّرورة لحساب السَّعادة»[3]. وذلك على خلاف السُّوقة التي ترى في

---

1 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، مصدر مذكور، § 371، ص 233.

2 نفس المصدر، نفس الصَّفحة.

3 نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قبيسي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط. 2، بيروت، 1983، § 10، ص 34، (بتصرُّف).

السَّعادة تعففًا وامتناعًا عن الفعل النَّشيط والحيوي، ممَّا يجعل من «ذلك كلّه متناقضًا تناقضًا عميقًا مع "السَّعادة" كما يتصوَّرها العاجزون والمقهورون والذين ينوءون تحت عبء مشاعرهم العدائيَّة المسمومة والذي تظهر السَّعادة لديهم، على الأخصّ، بمظهر التَّخدير والخمول والرَّاحة والسَّلام والامتناع عن العمل واسترخاء الفكر والجسد. باختصار، بصورتها السَّلبيَّة»[1].

رابعًا: قد لا تنتهي الذَّات المتفلسفة إلى توكيد قيمها إلاَّ إذا تظنَّنت بعرضيَّة قيم النَّاس السَّائدة. ولعلَّ أوَّلها هو التخلّي عمَّا رسَّخه الاتجاه النفعي في الأخلاق. فما الذي يعيبه نيتشه على تصنيفات هذا الاتجاه؟ «مع أنّنا نتوصَّل بسرعة، مع قِصَرِ نظرنا المعهود، إلى تصنيف البشر تبعًا للعادة إلى رجالٍ نافعين ومضرِّين، طيبين وسيئين، فإنَّنا وبعد كلّ اعتبار، وبعد تفكير عميق حول مجمل العمليَّة، ننتهي إلى الشَّك بهذا النَّهج من التصفية والتقطيع ونتخلّى في الأخير عنه»[2]. إنَّ ما تتوفّر عليه عادة التصنيف هذه هو خطر البقاء في الأسفل، والدَّرك الأسفل والإنشداد إلى خشاش الأرض وإلى الإمبريقي المزيَّف والمزيِّف. صحيح، وكما يرى نيتشه، أنَّ «كلّ أخلاق تنمّي مفهومًا سلبيًّا للسَّعادة»[3]. إلاَّ أنَّ سلبية أخلاق العامَّة من النَّاس هي سلبيَّة محض، مطلقة وهي في نشاز مع أدب العقل الفلسفي وحكمته. لأنَّ سعادة العامَّة تبغض سعادة التَّفكير الفلسفي وإتيقاه. إنَّها تمجُّه مجًّا. إنَّها أخلاق السَّعادة السَّافلة. وهذا ما يتعارض مع تطلُّع إتيقا المتوحِّد بقيمه إلى السُّموّ والعلوّ. «هذا هو، أعود فأكرِّره نصيبنا؛ إنَّنا ننحو صوب الأعلى وحتى لو قبلنا أنَّ هذه تعاستنا - لأنَّنا نقترب أكثر فأكثر من الصَّاعقة!- فإنَّنا لا نقيم لأنفسنا مجدًا أقلّ؟ إنَّه مع ذلك قدر لا نتقاسمه، ولا نريد أن نتشاطره، إنَّه قدر القمم، إنَّه قدرنا»[4]. ألسنا نعلم تلك الطُّرفة الفلسفيَّة التي رواها أفلاطون بشأن سعادة طاليس وتوحّده بقيمة التَّفكير الفلسفي حيثما كان شاخصًا أمام ملكوت الكواكب ومشخِّصًا فيها بالعقل/بالتفلسفِ؟ أتكون الإتيقا لَحْمِيَّة خادمة طرسوس؟ مَنْ يدري، بل لا نخال

1 نفس المصدر ونفس الصفحة، (بتصرُّف).
2 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوَّل، مصدر مذكور، § 1، ص 31.
3 نفس المصدر، تقديم، § 2، ص 8.
4 نفس المصدر، الكتاب الخامس، § 371، ص 233.

طاليس/الفيلسوف نفسه يُنْكِرُ ما في تلك اللّحمية من متعة. إلاّ أنّ ذلك يظـلُّ في نظر الفيلسوف لقاءً عارضًا للتّفكير الفلسفي بالسّعادةِ ومتعِها. وفي المقابل، فـإنَّ «سعادة الحكيم» في الفيلسوف طاليس لا تنتزع منه الإنهمام بالتّفكير الفلسـفي. ولكن، ثمّة في إعراض طاليس عن استمالة الجسدي له ما يؤكّد «أنّ البشر المتفوّقين بالفكر، الذين هم الأكثر قوّة، يجدون سعادتهم حيثما يجد آخرون خسـارتهم: في المأزق، في الغلظة إزاء الذّات نفسها والآخرين وفي الاختبار»[1]. فمـا عسـى أن تكون القيمة الفلسفيّة لإتيقا تضع لذاتها فُرْقانها بينـها والآخـرين مـن الضّـالّةِ والمأجورين بأبخسِ امبريقيّات اليومي المباشر؟ فـ «كم من مصادفات لا نحتاجها، ومن لقاءات عارضة، حتى ينبلج إنسان الاستثناء، الـ "نمط المتوحّد"، التي تقـف ضدّه كلّ غرائز القطيع وكذلك القيم التقليدية؟ إنّنا نستمع إلى خطر فعلي ولـيس فقط مفكّرًا فيه، افتتان خدّاع، سمٌّ ومنوِّم»[2]. فما الذي يمكننا استنتاجه في آخـر هذا الوجه الإشكالي الأوّل من هذا المقال؟

في المحصِّلة، يمكننا الوقوف عند نتيجتيْن هامَّتيْنِ في التّفكير الإتيقي للفيلسوف (و ليكن زرادشت المتوحِّد بقيمه). أوّلا، أنّ الإتيقا لا تكون إلاّ بهجران عناصـر الإغواء في الثقافة الأخلاقيّة للآخرين وخاصّةً تصوُّرهم لموجبات السّعادة وتحصيلها بالمنجَزِ المباشر. وثانيًا، أنّ إتيقا السّعادة المقتدرة بـذاتِ قيمهـا لا تكـون إلاّ في الخارج، أي الماوراء. وحيثما توجد حقيقة الأخلاق والبشر الأخلاقـيين في تمـام عُرْيِهَا. لذلك يقول نيتشه: «إنّه معلوم ما أطلبه من الفيلسوف: أن يتموضـع مـا وراء "الخير" و"الشّر" -أن يكون فوق وهم الحكم الأخلاقي. وينبع هذا المقتضـى من استنتاجٍ كُنْتُ أوّل من صاغه: ذاك الذي ينفي وجود وقائع أخلاقية»[3]. ولقد أكّد نيتشه هذا في تأكيدٍ سالبٍ لمثل تلك الوقائع الأخلاقية، وفي ذلك مـا يقـيم الحجّة على فساد منطق التّأويلِ للعقل الفلسفي الذي يفهم الأمور فهمًا أخلاقويًّا.

---

1 Nietzsche, L'Antéchrist, in OPC, t. VIII, vol. 1, trad. De l'allemand par J.-C. Hémery, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. De Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. Ed. Chez Gallimard/nrf, Paris, 2004, § 57, p. 225.

2 Lefranc (Jean), Comprendre Nietzsche, Armand Colin, col. Cursus, Paris, 2003, p. 210.

3 Nietzsche, Crépuscule des Idoles, in OPC, t. VIII, op. cit., § 1, p. 97.

وفي هذا الصَّدد يقول نيتشه: «لا توجد ظواهر أخلاقيَّة، وإنَّما يوجد فقط تأويلٌ أخلاقيٌّ للظَّواهر»[1]. أينبغي إذًا، لدرء سوء الفهم وخلقنة أمور التَّفكير أن تنقد الإتيقا الفلسفيَّة هذا النَّحو من التَّفكير الأخلاقوي؟ وكيف لهذا النَّقد أن يتملَّك أسباب القسوة الفلسفيَّة؟

3- الإتيقا الفلسفيَّة والقسوة:

التَّفكير الإتيقي وموجبات القسوة الفلسفيَّة:

ما انفكَّ نيتشه داعية إلى حياة تكون ظروفها أقلّ وزرًا وأقلّ ضغطًا، لكنَّه مع الحياة التي تقسو على النَّاس. فثمَّة في القسوة ما به يشتدُّ عود الإنسان ويتصلَّب، فيعترف بنداءات الحياة. أمَّا ثقل القسوة فيكمن في مواجهة أوزار الحياة وأقدارها الثِّقال. وأن يقسو المرء على نفسه هو أن يقبل بمواجهة المعارك الثَّقيلة والتي يكون معها الفكر الفلسفي أكثر تأهُّبًا للشدَّة والصَّلف. لكن ضدَّ مَنْ؟ أضدَّ الإتيقي كما هو الحال في «مجتمع العباقرة» النيتشوي؟ كلاَّ، إنَّه صلف ضدَّ أولئك الذين يزدرون الحياة. «وهكذا، فإنَّ القسوة أوَّلية، إنَّها مبثوثة في أصل كلّ ثقافة جدُّ نقيَّة وجدُّ إنسانيَّة»[2]. فما هو سبيل تنقية الثَّقافة وأنسنتها؟ إنَّها المداومة على التحلِّي بسلوك القسوة إزاء ما يحبُّ الإتيقي. ولا يحبُّ هذا الإتيقي غير المداومة على تثبيت فضائله باعتبارها فضائل رفيعة. وهي ما يسمِّيها نيتشه أحيانًا بـ «الفضائل الذُّكوريَّة». ولا تتحلَّى هذه الأخيرة إلاَّ في «سيرة الفرد الرَّائع من البداية إلى النهاية تعلِّمه التجربة المتنوِّعة جدًّا ما هي الصفات التي يدين لها بخاصَّةٍ، ورغمًا عن كلّ الآلهة والبشر، بدوام بقائه وغلبته. إنَّه يسمِّي هذه الصِّفات فضائل ويربِّي هذه الفضائل وحدها وينمِّيها، وذلك بقسوةٍ. بل إنَّه يريد القسوة»[3]. لكن، ما هي الأداة الفلسفيَّة التي يتوفَّر عليها التَّفكير الإتيقي في فلسفة نيتشه حتى يتمكَّن من ضبط تلك الفضائل وجعلها فضائل لزوم استقامة البشريَّة؟

---

1 Nietzsche, Par-delà bien et mal, chap. 4: Maximes et interludes, in OPC, t. VII, op. cit., § 108, p. 86.

2 Lefranc, Comprendre Nietzsche, op. cit., p. 133.

3 نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل التاسع: ما النَّبيل؟، مصدر مذكور، § 262، صص. 262-263.

إنَّ ما يستخدمه نيتشه هو النَّقد وبيان مواطن القصور والمحدوديَّة في النَّظر الفلسفي. ولعلَّ ما يقوى عليه النَّقد هو التطاول على هيمنة المسحة الأخلاقويَّة التي تتمكّن أحيانًا من بعض أشكال التَّفكير الفلسفي. «و قد أعطانا، كناقد تشخيصًا وتحليلا من أشدِّ ما عرف عصرنا قسوة وبعدًا عن الشَّفقة»[1]. فما هي وجوه التناسب إذًا بين التَّفكير الفلسفي والتَّفكير الإتيقي؟

إنَّ مفهوم القيمة هو عروة التناسب بينهما: فالتَّفكير الإتيقي هو التَّفكير المتأدِّب وعلى نحوِ ما ينتجه الرُّوح الفلسفي الأرستقراطي. فهو التفلسف النَّبيل الذي يُؤْتى بمعزلٍ عن.. في الماوراء..، وهو بالتالي وفي هذا المقام، المقدرة العقلية على تشخيص واقعِ القيم. إنَّه تشخيص لها في تكثُّرها وتعدُّد مناظرها. ومن ثمَّة النَّظر في هذه التعدُّديَّة من عدَّة منظوريات. لأنَّ «التعدُّديَّة هي طريقة التَّفكير الفلسفيَّة بحصر المعنى، التي اخترعتها الفلسفة: إنَّها الكفالة الوحيدة للحرِّيَّة في العقل الملموس»[2]. إذًا، فتوسيع دائرة النَّظر وزواياه هو الدَّرب الفلسفي لإمكان تعايش المنظورات وتطاحنها وانسجامها وفرزها لبعضها البعض وحتى هدمها لذاتها أحيانًا. «إنَّ موضوعيَّةً ما ستفترض شرطًا خارقًا للتاريخ والذي بتموضعه فيما وراء كلّ منظوريَّة، لن يكون له في ذاته بالمرَّة أي نبض ليحيا»[3]. وليست الموضوعية هي ما يدفع إلى التَّفكير المنظوري كما يُقَالُ، وإنَّما هي صيغة جريئة ومتفتِّحة ومتحرِّرة من كلّ قسرٍ قد يتسلَّط على القول أو التَّفكير أو الكتابة... الخ في الفلسفة. فالمنظوريَّة لعمق النَّظر وحسن الرويَّة، أمَّا التَّعدُّد النَّاسف فللوثوقيَّة القاتلة وليس للموضوعية. إذ ما شأن فلسفة أخلاق الماوراء ومقولات الموضوعية أو ما ناقضها من مقولات أخرى؟

كيف تكون القسوة الفلسفية تجاه الفلاسفة؟

ما الضَّرورة الفلسفيَّة التي توجب القسوة على الفلاسفة؟ وبأيَّةِ صيغةٍ ممكنةٍ

---

1 لافرين (يانكو)، نيتشه، تعريب جورج جحا، المؤسَّسة العربية للدراسات والنَّشر، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، بيروت، 1973، ص 6.

2 دولوز، نيتشه والفلسفة، تعريب أسامة الحاج، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط. 1، بيروت، 1993، ص 8.

3 Taminiaux (Jacques), «Phénoménologie et histoire», in Dupond (Pascal) et Cournarie (Laurent, s. la dir., --), Phénoménologie: un siècle de philosophie, Ellipses, col. Philo, Paris, 2002, p. 13.

تكون؟ ومَنْ ذَا الذي يقوى على مِراسِها والاستمتاع الفكري بها؟ ومَنْ ذَا الــذي يلتزم بها حدًّا إتيقيًّا من حدود الأخلاق الفلسفيَّة؟ «لعلَّ القسوة والمكر يشــكّلان شروطًا أنسب، لولادة روح وفيلسوف قويّ ومستقلّ، من تلك الطّيبــة الرقيقــة النَّاعمة السَّمحاء وفنُّ التَّهوين على النَّفس الذي يقدِّره المرء عند العالم، ويقــدِّره بحقٍّ»[1]. إنَّ أثرى موطن لرؤية التَّفكير الفلسفي النيتشوي في حيويته وعنفوانه هو مجال نقده للفلاسفة. «صحيح أنَّهم [الفلاسفة] قد يشــعرون بالاســتقلالية عــن بعضهم بعضًا، بما عندهم من إرادة نقديَّة ومنهجيَّة في إقامة أنســاق فلســفيَّة»[2]. لكنَّهم، يقعون في ذات الخطأ عمومًا. ذلكَّ أنَّ استدعاء الكلمة الفلسفيَّة القاســية والمحرجة اقتضى من نيتشه نقدًا للفلاسفة في كتاب الفيلسوف[3] وللعقل وأخطائــه في غسق الأوثان[4] وللوعي في العرفة الجذلى[5]. كما يكشف هذا الاستدعاء كيف أنَّ الفلاسفة وخاصَّةً المحدثين منهم ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر إلى حدود بدايات النِّصف الثاني من القرن التاسع عشر قد قالوا، إجمالاً، نفس الشــيء وفكّروا بنفس الطَّريقة وكتبوا الفلسفة بنفس اللُّغة المتوثّنة. وعلى هــذا الأســاس، يقسو نيتشه على الفلاسفة كما لو لم يحبّهم أحد أكثر منه قبلاً. ولقد كان نيتشــه على درايةٍ بفضيلة القسوة على الفلاسفة ومِراسِ النَّقد ضــدَّهم. «إنَّ أفكــارهم [الفلاسفة]، ليست بالحقيقة اكتشافًا بقدر ما هي إعادة معرفة، تذكُّر، أو عودة إلى الوراء، من أجلِ إعادة إحياء عادة في النَّفس قديمة، عادة تُعتبر بحقٍّ مصــدر كــلّ

---

1 ما وراء الخير والشَّر، الفصل الثَّالث: الحال الدِّينيَّة، مصدر مذكور، § 39، ص 69.

2 نيتشه، ماوراء الخير والشّر، الفصل الأوَّل: عن الأحكام المسبقة عند الفلاسفة، تعريب د. ج. كتورة، ورد في مجلة العرب والفكر العالمي، العــ2دد، بيروت-لبنان/باريس-فرنسا، ربيع 1988، § 20، ص 45.

3 أنظــر: Le livre du philosophe (Études théorétiques), trad., int. et notes par Angèle KREMER-MARIETTI, GF/FLAMMARION, Paris, 1991, § 21-41, pp. 41-50.

4 أنظر: Crépuscule des Idoles, Les quatre grandes erreurs, in OPC, t. VIII, vol. 1, op. cit., §§ 1-7, pp. 88-94

5 أنظر: Le Gai savoir (La Gaya Scienza), in OPC, t. V, trad. de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, éd. revue, corrigée et augmentée par Marc B. DE LAUNAY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévise, février 2006, §§ 110-112, pp. 139-143.

المفاهيم -إنَّ التَّفلسف بهذا المعنى ليس إلاَّ نوعًا من عودة مثلى إلى أفكار وتصرُّفات متحدِّرة من أجيال سابقة»[1]. فما الذي يعيبه نيتشه على الفلاسفة؟ إنَّه العيش في نشاز والحياة أو في غير تناسبٍ وإتيقا التَّفكير ومنطقه الفلسفي. فذلكم «عيب كلّ الفلاسفة المشترك هو كونهم ينطلقون من الإنسان الحالي ويتخيَّلون أنَّهم قد بلغوا الهدف من خلال تحليلهم له. بشكلٍ غامض يتخيَّلون "الإنسان" دون أن يقصدوا ذلك، وكأنَّه حقيقة خالدة[2]، يتخيَّلونه واقعًا ثابتًا وسط دوامة الكلّ، ومقياسًا ثابتًا للأشياء»[3]. ومن هذا المنطلق، لا يتردَّد نيتشه في اعتبار هؤلاء الفلاسفة لا فلسفيين.

لقد كشف النَّقد النيتشوي أنَّ مردَّ العوز الفلسفي لديهم هو افتقارهم لما يكفي من الشَّجاعة. «أليس بإمكان أحدٍ أن يمتلك الشَّجاعة لكي يطبِّق قانون الفلسفة في ذاته، ولا أحد يعيش بطريقة فلسفيَّة ويتمتَّع بالاستقامة البدائيَّة التي كانت تُفْرَضُ على الإنسان القديم، أينما كان ومهما عمل»[4]. فما الذي ينذر بالخطر في منطوق الفلاسفة المعاصرين حسب نيتشه؟ أيكون خطأهم المعرفة أم الحياة أم الإنسان أم هو كلُّ هذا جميعًا؟ إنَّ الإنسان هو الموضوع الأرحب والأكثر لزومًا للتَّفكير الفلسفي. وبخاصَّةٍ، نقد ما هو كائن من قيم انحطاط وما يجب أن تكون عليه قيم الرفعة والعلوُّ على الذَّات. فما هي أهم الاستفهامات التي يمكن الإبقاء عليها محرِّكًا للتَّفكير النَّقدي في هذا المقام؟

أوَّلاً: ما الذي يوجب القسوة الفلسفيَّة تجاه الفلاسفة؟ وما هي الموجبات الإتيقيَّة لنقد الإنسان وضلاله؟ أليس نقد الفيلسوف لذاته أجدى، أو هو أولى من نقده غيره من النَّاس؟ أللنَّاس وُسْعًا لتقبُّلِ النَّقد؟ «لكن كلّ ما يذكره الفيلسوف عن الإنسان ليس في الحقيقة سوى شهادة حول إنسان فترة زمنيَّة جدُّ محدودة»[5].

---

1 ماوراء الخير والشّر، الفصل الأوَّل: عن الأحكام المسبقة عند الفلاسفة، تعريب د. ج. كتورة، ورد في مجلّة العرب والفكر العالمي، مصدر سابق، § 20، ص 45.

2 Aeterna veritas.

3 نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرَّة)، ج. 1، تعريب محمَّد النَّاجي، إفريقيا الشَّرق، بيروت-لبنان/الدَّار البيضاء-المغرب، 1998، ص 18.

4 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص 45.

5 نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج. 1، مصدر مذكور، § 2، ص 18.

ثانيًا: أن يتوجَّه الفيلسوف بالنَّقد ثانيةً إلى الذين يثبِّطون العزم. فعزم المتوحِّد-المتفرِّد المدبِّر للقيم يحتاج تعريةً، ولا بدَّ، للدَّفين من سرائر بعض النَّاس مدَّعي الأخلاق الخيِّرة. «و ها هو الفيلسوف يبصر "غرائز" لدى الإنسان الحالي ويقرُّ بأنَّها تشكِّل جزءً من معطيات الإنسانيَّة الثابتة، بأنَّها يمكن أن تقدِّم مفتاحًا لذكاء النَّاس بشكلٍ عام»[1].

هذا من جهة مَنْ الذي يقسو عليه نيتشه قسوة فلسفيَّة لا تثنيها شفقة المخنِّثين للمشاعر الأخلاقيَّة؛ إنَّ الفيلسوف الإتيقي هو الذي يقسو. أمَّا من جهة ثانية، فما هو الموضوع الذي تستهدفه القسوة الفلسفيَّة بما هي نقد؟

4- ازدراء الأخلاق والقسوة عليها:

ما الذي يعنيه الازدراء الفلسفي؟ إنَّه النَّقد الموسوم بشدَّة القول الإتيقي المناهض لقيم أخلاقيَّة سالبة للحياة. ما هو العيب، إجمالاً، في القيم الخلقيَّة حسب نيتشه؟ إنَّها أخلاق منحطَّة. «نجد أنَّ نقده الأخلاقي قد أصبح يكوِّن جزءًا أساسيًّا من تاريخ الأخلاق»[2]. وما هو خطر مفعولها في حياة البشرية؟ إنَّها نافية لها. وما أداة الأخلاق في إذاية العنصر النَّبيل في النَّوع البشري؟ إنَّه الرُّعب. هذه هي مجمل الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها فيما يلي:

أوَّلاً: انحطاط الأخلاق السَّائدة في الحكمتَيْنِ الشَّعبيَّة والفلسفيَّة. فقد لا يكمن عنصر الانحطاط أحيانًا، حسب نيتشه، في الشَّر غير المتعمِّد والذي قدْ يُؤْتَى عن جهالةٍ بمفترضاتٍ إتيقيَّة وبحدودها. وبالتالي، «لا يمكن أن توجد اللاَّأخلاقية في الشَّر غير المقصود، فهو وليد الصُّدفة. لكن هل هناك نوع واحد من الأفعال الضَّارَّة عن عمد لا يتعلَّق الأمر فيه بوجودنا بالحفاظ على رفاهيتنا؟ هل هناك ضرر تمَّ إلحاقه بشخص ما بدافع الخبث المحض، في القسوة مثلاً؟»[3]. فكيف تعالج الأخلاق الحياة والوجود الاجتماعي للبشر؟ أيكوِّنان بالنسبة إليها موضوعًا للتوقير والإجلال أم للتوثين والإذلال؟

---

1 نفس المصدر ونفس الصفحة.

2 زكريا (فؤاد)، نيتشه، دار المعارف بمصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ط. 2، القاهرة، 1966، ص 105.

3 نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج. 1، مصدر مذكور، § 104، ص 69.

ثانيًا: يمارس نيتشه قسوته ويفعِّلها ضدَّ صيغةٍ ما من صيغ التعامل مع الحياة والإنسان والظَّواهر. وهذه الصِّيغة هي ما سُمِّيَ بالخلقنة، أي إضفاء مسحة أخلاقية على المنظور فيه. وهكذا، وعلى غرار ما تتمكَّن الأيديولوجيا المتمذهبة أحيانًا من صاحبها أو بالأحرى من فريستها، فإنَّ الأوهام الأخلاقيَّة تتمكَّن هي الأخرى من بعض الأفراد والجماعات (بالنَّفي أو بالإثبات). وبضدِّ ذلك، يدعو نيتشه، إلى التخلِّي عن الخلقنة. «فالقسوة، إذًا ولا عدالة معالجات الخلقنة بترويض ضروري، يكوِّنان أساس الفضائل الأكثر رفعةً»[1]. بل، إنَّ نيتشه يذهب حدَّ اعتبار الخلقنة مفعول الأخلاق الضَّار بالبناء الاجتماعي للنَّاس. فالتَّفكير الإتيقي وهو تفكير مراتبي شأنه شأن التَّفكير الفلسفي عند نيتشه. «بناء اجتماعي من دون تراتبيَّة محال: إنَّ الامتناع عن العنف والانتهاك والاستغلال المتبادل، والمساواة بين إرادة الذَّات وإرادة الآخر، يمكن أن يصيرا، بمعنى معيَّن وعام، من مكارم الأخلاق بين الأفراد إذا ما توافرت الشُّروط الملائمة لذلك (أعني تماثلهم الفعلي في مقدار القوَّة ومقياس القيمة وتعاضدهم ضمن جسم واحد)»[2]. وكلَّما تعاظم الانتقام من الحياة بتهجينها عبر أفعال الترويض الأخلاقي، إلاَّ وضَعُفَت وتصيَّرت شاحبة ذليلة. بل، إنَّ المنحط يتضامن وأشباهه ضدَّ الحياة وإرادة تعافيها. ذلك أنَّ ما يرعبهم فيها هو السُّلَّم التفاضلي المحدِّد للمراتب البشرية في مختلف مستوياتها (و خاصَّة الاجتماعي منها). «لكن، ما أن يُؤْخذ هذا المبدأ على نطاق أوسع وصولاً إلى عدِّه مبدأ أساسيًّا للمجتمع، حتى يتبيَّن على ما هو عليه: إرادة لنفي الحياة ومبدأ انحلال وانحطاط. وهنا لا بدَّ لنا من دفع تفكيرنا إلى العمق الأقصى والامتناع عن كلِّ ضعفٍ حسَّاس: إنَّ الحياة هي جوهريًّا استيلاء وانتهاك وغلْب للغريب والضَّعيف وقمعٌ وقسوةٌ وفرضٌ للأشكال الخاصَّة واستيعاب، بل هي على الأقلّ، وفي أرحم الحالات، استغلال»[3]. فمن أين للأخلاق بهذه المقدرة على إذعانِ الأفراد وإخضاعهم لأسوأ القيم يتبادلونها ويمجِّدونها؟ وما هي أداتها في ذلك؟

---

1 Valadier (Paul), Nietzsche (Cruauté et noblesse du droit), éd. Michalon, col. Le bien commun, Paris, 1998, p. 61.

2 نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل التَّاسع، مصدر مذكور، § 259، ص 245.

3 نفس المصدر، § 259، صص. 245-246.

ثالثًا: إنَّ هذه الأداة من طبيعة سيكولوجيَّة: التَّرهيب والرُّعب. يقول نيتشه: «هكذا أوجدت كلّ أخلاق ألوهيتها بواسطة الرُّعب. وكلَّما كان المقتضى الإتيقي أكثر حزمًا، كانت تربية الكائنات البشريَّة أكثر قسوة»[1]. فما خطر الرُّعب الأخلاقي؟ إذا مُورس الرُّعب على الأذلاَّء والعبيد فإنَّهم يختزنون ذلك؛ فيكوِّن لديهم طاقة غلٍّ نفسيٍّ. وهي شحنة مرضيَّة تتضخَّم وتتضاعف باستمرار. وبهذا الغلّ تتضاعف الحاجة النَّفسيَّة إلى مزيد التقنُّع بالأخلاق وخلقنة الأمور. كلُّ ذلك بحثا عن انسجام اجتماعي عبر مناظر الأخلاق. وعليه، تتحوَّر القيم الأخلاقيَّة وتتزيَّف أكثر بجعلها حافزًا متأهِّبًا لمراسِ الانتقام متى سنحت الفرصة. «يُعْتَقَدُ بأنَّ الحياة طافحة بالشُّرور والقسوة، وأنَّ الإنسان القديم كان يشعر بنشوة كبرى وفرحة عظمى بارتكاب أشدِّ أعمال البطش والقسوة. ويُعْتَقَدُ بأنَّ الإنسان أشدّ الحيوانات قسوة، ويشعر بسعادة كبرى لا يضاهيها شيء من السَّعادة عندما يشاهد مناظر صراع الثيران وأعمال الصَّلب وغيرها من المآسي والمناظر المؤلمة»[2]. لذلك تكون القسوة الفلسفيَّة مُدْرَكَةً نيتشويًّا أي في تفكيره الإتيقي بمثابة ذراع الموازنة العكسيَّة للعنف والرُّعب المسلَّطَيْنِ على الحياة من قِبَلِ العامَّة. وهكذا نجده يقول: «"مَنْ ليس له قلب قاس منذ الصِّغر، فلن يقسو قلبه يومًا".

إنَّ نبلاء وصناديد يفكِّرون هكذا هم أبعد ما يكون عن تلك الأخلاق التي تعدّ التراحم أو الفعل الغيري أو التنزُّه عن الغرض بالذَّات علامة على الخلقي»[3]. ومن ثمَّة، يخلق لنفسه وللإتيقا الفلسفيَّة ممكنات الالتزام بالقسوة بما هي شدَّة. على أنَّ الشدَّة هنا غير الفظاظة وهي ليست أيضًا من الفظاعة. ولكنَّها، من متاهة الخلقيَّة المتسامية والمحتقِرة للضَّحلِ من الأمور كلّها (العلاقات والممارسات والأقوال... الخ). «على نقيض كلّ الخلقيات المروَّضة المدجّنة سواء أكانت مسيحيَّة أو غير مسيحيَّة، قام نيتشه بوضع نظامه الخاص القاسي، من أجل تربية

---

1 Kunnas (Tarmo), Nietzsche ou l'esprit de contradiction (Étude sur la vision du monde du poète-philosophe), nouv. éd. latines, Paris, p. 137, (s.d.).

2 ديورانت (ول)، قصَّة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي: حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم)، تعريب د. فتح الله محمَّد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط. 6، بيروت، 1988، ص 529.

3 نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل التَّاسع، مصدر مذكور، § 260، ص 248.

نخبة إنسانيَّة»[1]. أمَّا الخطأ في أخلاقويات الضُّعفاء فَيُدْرَكُ على نحو أخلاقي. وإذا كان الخطأ عمومًا مجرّد عرجٍ في الفعل البشري وسوء تقدير في تدبُّر الأمور، فإنَّ نيتشه يربط الخطأ بنشأة الأخلاقيَّة في الإنسان. والخطأ ترى فيه السُّوقة المنحطَّة «دينًا»[2]. فما الخطأ حسب نيتشه؟

إنَّه خطأ الحياتي بالأساس، لأنَّه انحراف في المقتضيات الحياتية الطبيعيَّة للقول والفعل والسلوك والكتابة والتعاطف مع الآخرين والتحزُّب... الخ. وعليه، تُنْتِجُ الأخلاقويَّة بأداة رعبها ضميرًا شقيًّا. فتستحيل النَّفس البشريَّة للعبيد والخدم إلى قوَّة للضَّغينة. أمَّا قيمة الخطأ الذي تأتيه العامَّة فيكمن في استثمار أخلاق القسوة له للإستقواء على الضَّحالة والرَّداءة. فتقتدر الذَّات المحتقِرَةُ لذلك على تجاوز ذاتها في اتجاه ما يجب أن تكون عليه إرادة الحياة. «هذا النَّوع - النَّمط القديم للخدم- موضوعها هو تسميم الضَّمير التقي، العنصر الطَّبيعي في الحب الجنسي. وحتى لا أترك شكًّا بالنسبة لرأيي الذي هو في هذه المسألة صادق وقاسٍ سوف أقول لكم بعبارة أخرى من قانوني الخلقي ضدَّ الرَّذيلة -بكلمة (الرَّذيلة) أنا ضدَّ كلّ نوع من الممارسة غير الطَّبيعيَّة، وإذا أردتم كلمات أكثر دقَّة أقول: المثاليَّة»[3]. فما الذي يمكن استنتاجه من هذه المستويات الثلاثة التي تعرَّضنا إليها للتوِّ؟

إنَّ الاستنتاج الرَّئيس هو أنَّ رؤية نيتشه للإنسان والحياة تقوم، عمومًا، على اعتبار القسوة عمادًا للتسامي والرِّفعة ونضج القيم الفاضلة. لذلك، فهو يُبْقِي على القسوةِ ويمتدحها سلوكًا إتيقيًّا لازمًا للذَّوات المتفلسفة ضدَّ عنف العامَّة الأخلاقي. «ولكنَّ تقريظ القسوة، وتبعًا لذلك فإنَّ إرادة القسوة الغريزيَّة في تكوُّن "السَّعادة" حسب نيتشه، ليست موجَّهة فقط لإشهار نقد الأخلاق، كما نرى ذلك أيضًا في جنيالوجيا الأخلاق وفي مذهب الاضطغان. ولتقريظ القسوة هذا بالتساوي وظيفة تأسيس الرَّابط بين موضوع العود الأبدي والاصطفاء»[4]. إذًا، كيف للتَّفكير الفلسفي أن يزدري العنف؟ وهل بإمكانه أن يقوى على ردِّ مثلِ هذا العنف الذي

---

1 لافرين (يانكو)، نيتشه، مرجع مذكور، ص 135.

2 Clair, Éthique et humanisme, op. cit., p. 112.

3 نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أكتب مثل هذه الكتب الرَّائعة؟، مصدر مذكور، § 5، ص 81.

4 Misrahi, Qu'est-ce que l'éthique?, op. cit., p. 62.

لا يطال فقط الفعل المُنجَز تحت أقنعة الأخلاق؛ وإنَّما، أيضًا كلّ القيم الفنِّيَّة والثقافيَّة والتاريخيَّة... الخ.

5- التفكير الفلسفي والازدراء الإتيقي للعنف:

قد يبدو في الظَّاهر وفي الثقافة الفلسفيَّة عمومًا أنّ نيتشه ضمَّن كتاباته تبريرًا للعنف. وثمَّة قراءات سطحيَّة من قِبَلِ البعض تتَّجه صوب هذا المنحى. لكن، واقع الأمر يُبينُ أنّ نيتشه يعادي العنف من حيث المبدأ الإتيقي الأسمى. فهو يستهجنه استهجانه للرعاع من البشر.

لعلّ في الإتيقا الفلسفيَّة من النُّضج ما يجعلها تتدبَّر أمور القيم البشريَّة للمعيش-الحياتي فيما وراء الخير والشَّر، أي فيما وراء العنف بوجهٍ من الوجوه. ذلك، أنّ جماع أخلاق الخير والشَّر لا يُختَزَلُ هو الآخر حصرًا في العنف. لأنّ «التَّفكير الواعي، وبالأخص تفكير الفيلسوف، هو الأقل عنفًا من التَّفكير كلّه، وهو بالتالي الأشدّ لطفًا، والأشدّ هدوءًا من مقولات التَّفكير»[1]. إلاّ أنّ تأكيد نيتشه، في المقابل، عمَّا في حياة البشر وتيههم عمومًا من صراعٍ دائمٍ، لا يعني تبريرًا ولا تشريعًا للعنف. إنّ التَّفكير الفلسفي (و بما له من طابع إتيقي) يزدري العنف. وهذا بعضٌ من مهمَّة نيتشه الفلسفيَّة-النَّقدية للعصر وظواهره الفاجعة. «إذا كان الأمر هكذا، فلسبب أساسي: الحياة صراع دائم، استغلال، لا عدالة، معركة لا متوقفة ولا نهائية لقوى متعارضة»[2]. أتكون القسوة بديلاً للعنف وقيمةً إتيقيَّة مختلفة عن العنف؟ كلاّ، فليس العنف قسوة وليست القسوة التي يتبنَّاها نيتشه عنفًا. لأنّ «ما يعبِّر عن القسوة هو إثبات الذَّات»[3]. فكيف يمكن للذَّات تثبيت قوَّة اقتدارها؟ أيكون ذلك بالغزو وسحق الآخرين كما هو الحال في الحروب الجديدة؟ ينكر نيتشه عن القوَّة أن تكون كذلك، فهي ليست نهبًا لحرمة الحياة وإرادها وقيمها. بل، ليس في قيم الإنسان الأدبيَّة ما يوجب التَّنكيل بها على نحوِ ما يفعلُ

---

1 العلم الجذل، الكتاب الرَّابع، مصدر سابق، § 333، ص 182.

2 Valadier (Paul), «Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche», in Nietzsche et les hiérarchies (ouvrage collectif), L'Harmattan, col. Commentaires philosophiques, Paris, 2008, p. 27.

3 Clair, Éthique et humanisme, op. cit., p. 138.

جنود النَّهب والعبث. وهكذا، «يبطل نيتشه ((...)) مسار التَّكثيف المستثمِر للغازي، لا في القوَّة المادِّيَّة وحسب، وإنَّما أيضًا في القوى الرُّوحيَّة والدِّينيَّة»[1]. إنَّ القتال في سبيل إرادة الحياة وتعافيها من فضائل الإتيقا. وليست تُقَاسُ أخلاقيَّات المقاتل لأجل الحياة بالمقاييس الأخلاقيَّة المتداولة، حسب نيتشه. «وقد سبق لـــه أن رأى بمقتضـــى مسار الانقلاب، أنَّ المحارب المنتصر قد صار بدوره محتقرًا ومنظورًا إليه كشرير مـــن قِبَلِ المهزوم، في حين أنَّه سيرى في نفسه ذاتها خيِّرًا»[2]. فما القيمة الأخلاقية لازدراء العنف منظورًا إليه إتيقيًّا؟ تتحدَّد هذه القيمة من خلال مستويَيْنِ أثنين:

أوَّلاً: أنَّ التَّفكير الإتيقي لا يَحْتَمِلُ، بخلاف وجهة نظر الأخلاق السَّـــائدة، بهتانًا ولا تزويرًا للقيمة البشريَّة الرَّفيعة باعتبارها وجهًا من وجوه الثَّقافة السَّـــامية؟ «فحسّ القسوة مثلاً هو في أساس كلّ ثقافة عليا؛ فهو الذي يولِّد اللَّـــذَّة المؤلمـــة للمأساة»[3]. يبدو من خلال ما سبق طرحه أنَّها كذلك. وهكذا، فإنَّ القسوة التي لا تكون إلاَّ قوام ذاتها، تتصيَّر دومًا بوصفها علَّة ذاتها غير محتاجةٍ لغيرهـــا. إنَّهـــا القسوة المحض. «هناك قانون يمكننا بموجبه أن نقتل إنسانًا، ولكن ليس هناك قانون يسمح لنا بأن نمنعه من الموت: إنَّها قسوة محض»[4].

ثانيًا: أنَّ ازدراء الإتيقا للعنف يجد منبته في الضَّمير الفلسفي المتعاظم والمتنامي باقتداره في أخلاق الماوراء التي يتدبَّرها المتوحِّد بقيمه لذاته. وعليـــه، فـــإنَّ ازدراء العنف هو من حيث المنتهى ازدراء لحياة العنف. إقامة للفرقان بينها وحياة الإتيقـــا فلا بدَّ من تحصيلِ الفيلسوف لشرعة أخلاقيَّة للفعل الإتيقي ولمقاســـه الأدبـــي الغليظ: القسوة. «إنَّ الضمير هو غريزة القسوة وهي ترتدُّ على ذاتها وهي لا تعود تتَّجه إلى الخارج؛ والقسوة هنا تنكشف لأوَّل مرَّة كعنصر من أقدم العناصر والـــتي لا يمكن الاستغناء عنها في تأسيس القسوة»[5]. فما الذي يمكننا استنتاجه من كـــلّ

---

1 Kremer-Marietti (Angèle), La raison créatrice (Moderne ou postmoderne), éd. Kimé, Paris, 1996, p. 42.

2 نفس المرجع ونفس الصفحة.

3 برهييه (أميل)، تاريخ الفلسفة، ج. 7: الفلسفة الحديثة 1850-1945، تعريب جـــورج طرابشي، دار الطّليعة للطباعة والنَّشر، بيروت، ط. 1، 1987، ص 130.

4 نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج. 1، مصدر مذكور، § 88، ص 59، (بتصرُّف).

5 نيتشه، هذا الإنسان، شجرة أنساب الأخلاق: إشكالية، مصدر مذكور، ص 151.

هذا؟ أتكون القسوة مجرَّد شميلة إتيقيَّة تظْهَر بمعزلٍ عن التَّفكير الفلسفي أم أنَّها عمقه وباطنه؟

إنَّ التَّفكير الفلسفي الذي يحدوه عزم نقد الحياة تطويعًا لها وطلبًا لاستقامتها لا يكون إلاَّ تفكيرًا ناقدًا. وعليه، فإنَّ الفلسفة الإتيقيَّة النيتشويَّة هي فلسفة ناقدة. وإنَّ حجم نقدها الثَّقيل هو الذي جعل منها ذات مفعولٍ مؤثِّرٍ في فلسفات عصرنا الحالي. «أمَّا على الصَّعيد الفلسفي فإنَّ النَّقد الذي سيقومٌ به ((نيتشه)) سيكون له أبلغ الأثر في الكثير من الفلسفات في زمننا»[1].

6- أنفاس الاتيقا ومتاهة الحروب المترحِّلة:

مشاركة نيتشه في الحرب البروسية-الفرنسية (1870-1871):

لقد تشبَّث نيتشه بالمشاركة في الحرب البروسيَّة-الفرنسيَّة (1870-1871)، وذلك بالرَّغم من معارضة بعض مقرِّبيه. فقد «طلب إجازة مؤقَّتة من الجامعة»[2]. ففي اعتقاده أنَّ الحرب مناسبة لتثبيت «الفضائل الذُّكوريَّة» واختبار مقدرة الإنسان الحديث على التَّعاطي معها. حتى أنَّه كان يراسل أصدقائه طالبًا منهم الالتحاق بالجبهة. ولقد كان على عادته شديد السُّخرية ممَّن التمسوا الأعذار والافتراءات لتبرير عجزهم عن التَّجاسر على أقدار الحروب. ويعتبر إسهامه «عبقريَّة حربيَّة» لا يقوى عليها إلاَّ أصحاب إرادة الحياة وتعظيمها. إنَّ استعباد الضُّعفاء والتَّنكيل بهم هو عظمة بشريَّة وهو منتهى الحياة الإتيقيَّة[3]. فإلام يُرَدُّ أمر القرار بالمشاركة في الحرب؟ أيكون قرارًا فلسفيًّا موزونًا وبدافع وطني؟

كل الفلاسفة يحبُّون أوطانهم، ولا ريب في ذلك. ونحسب أنَّ مشاركة نيتشه -كما سنبيِّن- كانت بدافع الدِّفاع عن أرض وطنه وليس بغرض غزو فرنسا[4] أو

---

1 زيناتي (جورج)، رحلات داخل الفلسفة الغربيَّة، دار المنتخب العربي للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، توزيع المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط. 1، بيروت، 1993، ص 112.

2 المزوغي (محمَّد)، نيتشه، هايدغار، فوكو: تفكيك ونقد، دار المعرفة للنَّشر، ط. 1، تونس، 2004، ص 28.

3 لنا أن ننبِّه أنَّ فلسفة نيتشه بشأن العنف والحرب لا يمكن أن تُحَلَّل من منظور عقليَّة حقوق الإنسان. وإنَّما، من منظور أرستقراطية الفكر.

4 فنيتشه معجب بالفرنسيين.

تقتيل مواطنيها ونهب خيراتها. «إنّ الجندي ليتوق إلى السُّقوط في ساحة القتال من أجل وطنه المنتصر: لأنّ انتصار وطنه انتصارًا لأسمى أمانيه»[1]. فمن أي منطلق يتعاطى نيتشه مع الحرب؟ يبدو لنا أنّه يرى فيها قدرًا لا مردَّ له، مَا أنْ تُفْرَضَ. وعليه، فالشُّعور بالوطنيَّة والانتماء إلى أرضٍ بعينها يجعلان منه قابلاً بهذا القدر. ومسألة القدر هذه مسألة رواقية قديمة مفادها «حبّ القدر»[2]. ذلك أنّه حسب الرِّواقيَّة: «حبُّ القدر هو أخلاق لأزمنة الشدَّة»[3]. أيكون لزامًا علينا، كما رأى بعضٌ ممَّن كتبوا في نيتشه كتابة عارضة وربَّما لأسباب أيديولوجيَّة، أن نعتبر نيتشه داعية حرب؟ ومن أين لنا بفكرٍ ذو وسعٍ لكي يفهم انخراط نيتشه في الحرب؟ إنّ طاعة القدر المتمثّلة في حبِّه تعني أمرين أثنين:

أوَّلا: أنّ نيتشه مطواع للقدر بحبِّه له، وذلك من جهة أنّه حتميَّة فُرِضَتْ ولا مفرّ. وفي أكثر من موضع في نصوص نيتشه، بل وحتى في اطلاعنا المتواضع على سيرته الذّاتيَّة ثمّة ما يقيم الدَّليل على أنّه يطيع الأقدار ويتفاعل معها. ولكم كانت الأقدار تشاركه إرادته في أكثر من حدثٍ وقولٍ وكتابةٍ وعطب بدني.

ثانيًا: التمرُّد على القدر الغاشم متى اقتدر عليه. فيتفاعل معه ويتكشَّف على فظاعته ويختبر عسر ردِّه وحدود التورُّط فيه... الخ. لذا، فلا يقتضي العزم من نيتشه أن يولّي القدر دبره. وإنَّما بضدِّ ذلك تمامًا، يُقْبِلُ عليها باندفاع وإقدامٍ ومخاطرة. لأنَّه يرى في القدر جزءً من المصير المحتوم ومن جريان الفعل البشري وحدثانه وتقطُّعاته وتشظّيَّاتها. فالإسهام في بناء المصير (حتى ولو كان هذا المصير معبَّأ بصنوف الضَّرورات القاهرة) هو تطلُّع نيتشوي محض وهو جزء من تفكيره الفلسفي.

إذًا، فحبُّ القدر وكيفما كان الأمر (طاعةً أو تمرُّدًا)، هو استلهام فلسفي، رواقي النَّسب. «لكنَّنا نجد اللَّفظ عند نيتشه، الذي يستعيد عبارة حب القدر من

---

1 Nietzsche, Humain, trop humain (Un livre pour esprits libres), in OPC, t. III, vol. 2, trad. de l'allemand par Robert ROVINI, éd. revue par Marc B. DE LAUNAY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Mayenne, 7 janvier 1988, § 57, pp. 76-77.

2 Amor fati.

3 Lercher (Alain), Les mots de la philosophie, Belin, col. Le français retrouvé, Paris, 2007, p. 21.

الرِّواقيين، ((...)). ويشير نيتشه بها إلى البهجة ورغبة الفيلسوف في ما يجب أن يتأتّى: المصير»[1]. إنّ الحضارة العدميَّة المتهاوية إلى السُّقوط تحتاج أيَّما احتياج للحرب ضدَّ أعداء الحياة. فما الذي يوجد في معاداة الحياة ومحاربة أعداء الحياة حسب نيتشه؟ إنّ معاداة الحياة خطرٌ جارف وجرح نازفٌ ومردُّه أنّ طبيعةً بشريَّةً ما (من بين كثرة من الطَّبائع البشريَّة المتعدِّدة في نظر نيتشه وهو أمر يُثْبِتُهُ واقع الملل دومًا) ينبغي قهرها والتمرُّد عليها.

هل نكون أمام قضيَّةٍ فلسفيَّةٍ-إتيقيَّةٍ تخصُّ نوعًا مخصوصًا من أخلاقويات النَّاس؟ أيتعلّق الأمر بأنثروبولوجيا فلسفية ينتجها نيتشه في فقه الطَّبائع البشريَّة؟ لا يمكن لأحد نكران معرفة نيتشه بالطَّبيعة البشرية وهو «الفيلسوف» و«الفقيه اللُّغوي» و«الفيزيولوجي» و«الفنَّان» و«عالم النَّفس». فنيتشه يعرف الأرستقراطي والضَّحل والفرقان بينهما. ولقد اختبر نظام الأضداد والمتقابلات. بل، لقد اختبرها حتى مع صحَّة جسده وعافية فكره وعلاقاته الشَّخصيَّة وفلسفته... الخ. إذًا، كيف ينظر نيتشه إلى الحرب من زاوية نظرٍ ما للنَّوع البشري وللطَّبائع البشريَّة بمختلف مراتبها؟ فكيف لهذه النِّظرة أن تحدِّد موقفه (قبولاً وأو رفضًا) من الحرب؟ كما سنبيِّن لا حقًا، قَبِلَ نيتشه بالحربِ التي انخرط فيها وأُصيبَ جرَّاء سقوطه من على فرسه. كما أنَّه يرفض الحرب، كما سيأتي ذلك لاحقًا.

لكن، لنبقى مبدئيًا في مواصلة النَّظر الفلسفي في موقف القبول بها. وكما أسلفنا القول بالبيان، فإنّ الطَّبيعة البشريَّة للنَّوع وما احتوت من مراتب هي التي دفعت بنيتشه إلى القبول بحرب (وما كان يرتضيها في حقيقة الأمر). «و هكذا، بالنسبة إلى نيتشه، فإنّ النَّوع البشري من اللَّحظة التي يجب عليه معها أن يقضي بالإنتاج لكي يحافظ على نفسه في مستوى الإنسان، وهو ما لا يقوى عليه إلاّ بعبثيَّة ردٍّ تامٍّ لموارده الأخلاقية بالعمل نفسه»[2]. فما المرض في أخلاقويات النوع البشري؟ وكيف لمرضيَّة أخلاقٍ ما أن تُفْضي إلى الحرب؟

---

1 نفس المرجع، ص 105.

2 Klossowski (Pierre), «Circulus vitiosus», in Nietzsche aujourd'hui?, t. 1: Intensités, colloque international de Cerisy en juillet 1972, UGE, col. 10/18, Paris, 1973, p. 99, (pp. 91-121).

أوَّلاً: ثمّة نقصان في معرفة الفلاسفة بطبائع النَّاس والاستبداد. «و من الجليّ أنّ ممثّلي شعوبنا الأحرار يفتقرون إلى فهم طبيعة النَّاس في الوقت المناسب، وإلاّ لأدركوا أنّ جهودهم تضيع عبثًا، عندما يدْعون إلى خفضٍ تدريجي للأسلحة العسكريَّة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ هذه الحاجة عندما تبلغ القمَّة، نكون قد اقتربنا كلَّ الاقتراب من ذلك النَّوع من الإله الذي نحن في حاجة إليه»[1]. فما القصور الذي يتوفَّر عليه النَّوع البشري في طبائع البعض من أعراقه وأقوامه؟ إنَّه الجبن من المبادرة الذَّاتيَّة والإقدام على تدمير الآلة الحربيَّة. لأنّ في ذلك تناقض مع طبيعةٍ بشريَّةٍ مَا تعتزم تجاوز ذاتها. ألا نضطرُّ إلى التمييز بين مراتب المنتمين إلى «مملكة الآلهة» والمنتمين إلى «مملكة البشر»؟

ثانيًا: أن يقتدر الإنسان على اشتقاق طبيعة العظمة من ذاته عسى أن يرقى إلى مستوى «الإنسان الحق» أو الإنسان الذي يُوجدُ لذاته وبذاته صورةً حياتيَّة. فما هي صورة حياة الإنسان الأرقى والمتفوِّق على رعاعيَّة الأحباس البشريَّة؟ «يجب أن يقيم النَّاس في أعماق سرائرهم مُثُلاً وأشباحًا يجاهدون في سبيلها فيسير الصَّالح والطَّالح والغني والفقير والرَّفيع والوضيع إلى التَّصادم بجميع ما في الأرض من نظم فتضطرم الحروب سلاحًا لسلاحٍ ورمزًا لرمز لأنّ على الحياة أن تتفوَّق ((دائما)) على ذاتها»[2]. لكن، ما هو مأتى الحرب في صيغتها المعاصرة؟ وأيَّة علاقة لها بالنظم الأخلاقيَّة السَّائدة؟

7- المغالطات الأخلاقية للسياسي-الحربي:

لم يكن نيتشه يشرِّع للحرب كما يُعتقدُ عادةً وخطأً، وإنَّما هو في الواقع يمجُّها مجًا. ولَكَمْ آخذ العصر على التسلُّح والتقنُّع بأخلاقيات سوء النيَّة لدى الآخر. وحسبه، «لا تعترف أيَّة حكومة حالية بأنَّها تُبْقِي على جيشها لكي تُرضي شهوات العدوان كلَّما تملَّكتها، وإنَّما تتذرَّع دائمًا بحجَّةِ الدفاع. وإنَّها لتهيب من

1 نيتشه، أشياء إنسانيَّة، إنسانيَّة إلى أقصى حدٍّ، القسم الثاني: الهائم وظلّه، تعريب فؤاد زكريا، ورد في كتابه: نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ط. 2، القاهرة، 1966، § 284، ص 184.

2 هكذا تكلَّم زرادشت، ج. 2، مصدر مذكور، ص 120.

أجل ذلك بالأخلاق التي تحضُّ على الدِّفاع عن النَّفس، وتتَّخذ منها معبِّرًا عن وجهة نظرها. غير أنَّ معنى ذلك هو أن يحتكر المرء لنفسه الأخلاقيَّة، وينسب إلى جاره اللاّأخلاقيَّة، إذ ينبغي أن ينظر إليه على أنَّه توَّاق إلى العدوان والغزو، إن كان من الضروري أن يفكِّر وطننا في وسيلة للدفاع عن نفسه»[1]. إذًا، سنتوقَّف في هذا المستوى عند مخاطر استخدام الأخلاق أقنعةً للتستُّر عن الدوافع الحقيقيَّة للحروب المترحِّلة. ولا نعرف غير العالم الغربي منذ أيَّام نيتشه قد تجوَّز في أخلاقيات الحروب وتفقَّه في قوانينها المشرِّعة وتفنَّن في عقلنة مراسها وأطرى على خيرية أخلاق مناصريه فيها وأثَّم شر أخلاق مقاوميها ومناهضيها. أنكون أمام ذئبيَّة ثاوية في السلوك الأخلاقي للحروب المعاصرة؟

لا يتردَّد نيتشه في توصيف أمراء الحروب بالكاذبين بدءً بالألمان منهم. «أمَّا ذلك الذي ينكر على نفسه شهوة العدوان، تمامًا مثلما يفعل وطننا، ويؤكِّد من جانبه أنَّه لا يُبْقِي على الجيش إلاَّ لأغراضٍ دفاعيَّة، ويلجأ إلى نفس التبرير الذي استخدمنا جيشنا من أجله، فإنَّا نحمل عليه، ونقول عنه إنَّه دعيٌّ ومجرم وكاذب، يريد أن "ينقضَّ" على ضحيَّة بريئة عزلاء دون أن يُصادف منها أيَّة مقاومة»[2]. أنكون في حضرة لعبة الخير والشَّر وتطاحن رهانَيْهِمَا؟ ومَنْ مِنَ البشر يشكِّل مادَّة التَّطاحن هذا؟ أهو الإنسان المقصى والمهمَّش والذي غُلِّتْ أيديه بأقدار «الأزمنة الحديثة»؟ أهو الإنسان المورَّط في لزومِ الدَّفع بمقولة «الديمقراطية الحديثة» إلى حدودها القصوى؟ أثمَّة مهزلة سياسيَّة معاصرة أفدح من مهزلة انتظار اليوم الديمقراطي والمجتمع الديمقراطي والحزب الديمقراطي و«دعم المسار الديمقراطي» و«العمليَّة الديمقراطية»، وكلّ الديمقراطية؟ أليس يحمل نيتشه على هذه المقولة-الأفيون والتي فتنت كل المرضى السياسيين للعصر؟ أيكون بحقٍّ لحروب مترحِّلة تتربَّص بالنوع والحياة خطرًا أن تتكرَّم على النَّوع والحياة بالديمقراطية أفقًا للنَّجاة؟ أليست الأخلاقويات الفجَّة للسياسي-الحربي هي التي تتدبَّر (وعلى نقيض «تدبير المتوحِّد») المترحِّل من الحروب وتوزيعها وإعادة توزيعها وقسمة مغانمها من

1 نيتشه، أشياء إنسانيَّة، إنسانيَّة إلى أقصى حدٍّ، القسم الثاني: الهائم وظلّه، مصدر مذكور، § 284، ص 182.

2 نفس المصدر، صص. 182-183.

جثث الموتى قبل أبدان الأحياء؟ فما مستطاع الإتيقا الفلسفيَّة (و قد قلّ خدمها في عصرنا قياسًا بكثرة الدَّاعين إليها) إزاء عزم أفراد وجماعات على تدبُّر قيمهم الإتيقية بمحض مقاومتهم للسياسي-الحربي؟ ألا تحتاج هذه الأخلاق المرضيَّة (أخلاق الخير والشَّر) إلى تشخيصٍ نفسانيٍّ لاستئصال العنصر المرضي فيها ومنها؟ «و على هذا النَّحو تقف كلّ الدُّول بعضها بإزاء البعض في وقتنا الحالي: فهي تفترض مقدَّمًا سوء النيَّة في جارها وحسن النيَّة في ذاتها. غير أنّ هذا الافتراض ذاته أمر "غير إنساني"، لا يقلُّ ضررًا عن الحرب ذاتها، إن لم يفقها في ذلك. بل إنَّه هو في أساسه المقدِّمة الأولى للحرب، وعلّتها الأصلية، إذ أنَّه، كما قلنا، يؤدِّي إلى تبادل الاتهام باللاّأخلاقية مع الجار، وبالتالي يبدو أنَّه يحضُّ على سوء المقصد وسوء التصرُّف»[1]. فأيَّة أهداف يرمي إليها السياسي-الحربي؟ أتكون أهداف النبل الإتيقي أم الضِّعة السَّافلة؟ إنَّ الموقف النيتشوي الأساس هو تشخيص أهداف أمراء الحروب.

ولمّا كان هؤلاء من جنس المتصرِّفين في الرعايا كما لو كانوا أدوات طيِّعة ومنضبطة، وبعد أن رُوِّضَتْ، فإنَّهم لا يحتسبون للإنسان قيمة. فهواجس العرقية والاقتصاديات وسرقات خيرات الآخرين... كلُّها سوالب مباحة في أخلاق العصر المتاحة. يحدِّد نيتشه مقياسًا للحكم على هؤلاء، ومفاده: «حين يتعلَّق الأمر بأناس لا يعنونا إلاَّ من بعيد، فإنَّه يكفينا أن نعرف ما هي أهدافهم لكي نؤيِّدهم أو نرفضهم كلِّيةً»[2]. لكن، هذا المقياس لا يمنعه في مستوى ثانٍ من تعرية فظاعة أخلاق الخير والشَّر وما احتوت من تقدير خفيٍّ ورديء لطبائع النوايا البشريَّة. لذلك، نلمس محاججة أخلاقيَّة يؤاخذ بمقتضاها نيتشه أمراء الحروب. حيث يتذرَّع هؤلاء عادةً بالأخلاق السيِّئة وبالنَّوايا المبيِّتة لمن يحتربوهم. ألا تكون أخلاقويات التبرير السياسي للحرب ستارة لهذه الحرب؟ أيكون لزامًا علينا البحث عن فقهاء في مفردات اللُّغة الأخلاقيَّة ليبيِّنوا لنا ما المقصود بـ «التوازنات الاستراتيجيَّة» و«نشر الديمقراطية» و«تمدين الأمم الهمجيَّة» و«إحياء عمليَّة السَّلام»... الخ؟ ألا تستهلُّ الحرب أوزارها بابتداع المفاهيم الأخلاقية، فبيان صدق الطُّموح إلى السِّلم؟

---

1 نفس المصدر، ص 183.

2 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص 37.

إنّ أخلاق الافتراء صنيع السياسي-الحربـــي. وهي أخلاق لطالما افترت على الإتيقا كذبًا. ذلك، أنّ الإتيقا مناهضة للحرب. فباسم أي مبدأ إنساني سامٍ يكون علينا نبذ الحرب؟ أيكمن تسامي الأخلاق في تبرير «الشَّر المحض»؟ «بالنســـبة إلى نظريَّة الأخلاق: في السياسة، غالبًا ما يستبق رجل الدَّولة فعل خصمه، ويتمَّه قبله: "إن لم أفعله، فإنَّه هو الذي سيفعله". إنَّه نوع من الدِّفاع المشروع، كمبدأ سياسي. تلكم وجهة نظر الحرب»[1]. أللحرب وجهة نظرٍ هي الأخرى؟ كيف لنا أن نفهم هذه العبارة النيتشويَّة؟ من المؤكَّد أنّ للحرب وجهة نظر وثقافة أخلاقيـــة معيَّنـــة. ثقافة مبنية على تجذير الوهم في عقول ضحايا الحرب المشرَّدين والمحتمَلين بالغيـــاب وغيرهم من المغتصَبين بالحضور. فالحرب تمهِّد حتى للأجيال اللاَّحقة كيف يتقبَّلونها عن طيب خاطرٍ. ما هي أخلاقيات المضاربين بـــالحروب في ســـوق المفاوضـــات الدولية؟ وكيف لهم التذرُّع بوجهة نظر السِّلم العالمية دافعًا لهم؟ هو ذا مـــا نتبـــيَّن بعضه في مسألة نبذ نيتشه للحرب وازدراء أخلاقوياتها. فبأيِّ معيارٍ إتيقي يتوجَّب على البشريَّة المعاصرة نبذ الحروب المترحِّلة ورسومها وحدودها ورهاناتها؟

نبذ الحرب: ما عسى أن تكون الدَّواعي الفلسفيَّة-الإتيقيَّة الـــتي حكمـــت مناهضة نيتشه للحرب وتعرية مستورها؟

أوَّلاً: على الفيلسوف تصويب معجميَّة لغة الحرب. ولعلَّ واقع الحال يُبينُ كيف أنَّ أغلب الدُّول والمجتمعات تطلق على جيوشها «وزارة الدِّفاع». أيعني ذلك أَنَّ كـــلَّ دولة (كما سبق في قولٍ لنيتشه) تفترض سلفًا جاهزيَّة الآخر لمهاجمتـــها ومحاربتـــها. أيكون الآخر «أيقونة أعجميَّة» تمكَّنت من سرائر النَّاس وما احتوت أفئدتهم من نوازع الشَّر الأخلاقي؟ فنحن نعلم أنَّ عددًا قليلاً جدًّا من الدُّول يعترف في مستوى الخطاب أنَّ وزارة دفاعه هي وزارة حرب. وإذا كان الدِّفاع يقتضي مقدَّمًا طرفًا فـــاعلاً، فـــإنَّ الدِّفاع يكون بمثابة ردِّ فعل. وعليه، فالدِّفاع هو ارتكاس متأهِّب وصـــموت أحيانًـــا. ذلك، أنَّه من البداهة سبق الفعل لردِّ الفعل/الإرتكاس.

أليست لغة أخلاقية ماحقة ومجفِّفة تلك التي تستخدمها المجتمعـــات والـــدُّول وهي تعبِّأ وبكلِّ حماسةٍ جنونيَّة جيوشها بشتى أنواع الأسلحة؟ بل، هل ثمَّة أصـــلاً

1 Nietzsche, Fragments posthumes (Èté 1872-Hiver 1873-1874), in OPC, t. II*, vol. 1, op. cit., 19[109], p. 207.

توزيع عالمي عادل اليوم للتسلُّح؟ هذا بحسبان الحق في التسلّح حقًّا مشروعًا. أليست الدُّول الأكثر حربيَّة وعدوانيَّة هي التي تتفرَّد لوحدها بتدبير القسمة العالمية للحياة والموت في الحروب وما بعد الحروب؟ أيكون من باب الإتيقا أن نركن لِمَنْ يتدبَّر لنا الحياة والموت بالسِّلاح؟ أليست تُحْرَمُ مجتمعات بأسرها من «حقِّ التسلُّح»؟ «فعلى المرء أن يحمل على فكرة الجيش بوصفه وسيلة للدِّفاع، بنفس القوَّة التي يحمل بها على شهوة العدوان. وربَّما جاء يوم عظيم، يهتف فيه شعب امتاز على غيره في الحرب والظَّفر، وفي التمرُّس على النظام العسكري والخبرة فيه، وتحمَّل في هذا أكبر التضحيات -يهتف هذا الشَّعب بملء حريَّته قائلاً "فلنحطِّم حسامنا!"- ويقوم بتحطيم أداته الحربيَّة حتى أعمق جذورها»[1].

ثانيًا: لمَّا كان نيتشه قريبًا من ثقافة الدُّول الأوروبية الغازية والاسترقاقية، فإنَّه يُوجِدُ مقياسًا آخر (ومخالف لما سبق ذكره في العنصر السَّابق) للحكم على مصداقية مقولات الدِّفاع وشرعيَّة التسلُّح والحذر من الذِّئبيَّة المتنطِّعة للآخر. حيث يقول: «أمَّا فيما يتعلَّق بمن هم أقرب إلينا[2]، فإنَّنا نحكم عليهم انطلاقًا من الوسائل التي يستخدمون للوصول إلى غاياتهم وبالرَّغم من إدانتنا لأهدافهم، فغالبًا ما نحبُّهم للوسائل التي يستخدمون وبسبب نوع إرادتهم»[3]. أتكون حربًا عادلة تلك التي يتدبَّرها العالم الحربي المعاصر؟ أتكون عدالة هذه الحرب في التداول السِّلمي على إعادة التوزيع الدَّائم لصور الحروب ولرهانات القتل والأسر والعزل؟ ألا تكون الحروب دسائس مقنَّعة بقبّعات المقولات الأخلاقيَّة لتدبير المكائد ضدَّ مَنْ لهم الحقّ في الحياة؟ أتكون مقولات «ضبط النَّفس» و«نشر الديمقراطيَّة الحديثة» و«محاربة الإرهاب» و«احترام حقوق الأقليَّات» ذرائع يتعلَّل بها السياسي-الحربي؟ أهو على هذه الدَّرجة من الفقر العلمي حتى يبحث عن ضالَّته في تجريد مفردات اللُّغة الأخلاقيَّة والسياسية والحقوقيَّة لتبرير أفعاله المشينة؟ أليست مفاهيم الثقافة الحربية في غليان وهيجان وحدثان وفلتان من منابتها الأخلاقيَّة الحقّ؟ ألم تستهجن بحروبها

---

1 نيتشه، أشياء إنسانيَّة، إنسانيَّة إلى أقصى حدٍّ، القسم الثاني: الهائم وظلّه، مصدر مذكور، § 284، صص. 183-184.

2 ونحسب أنَّه يقصد بعض الدُّول الأوروبية وكذلك بسمارك ونابليون بونابرت، وفي هذا اجتهاد وتأويل.

3 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص 37.

المترحِّلة كلّ مفردات اللُّغة البشريَّة باعتبارها في النهاية كلّ لغة الحياة والموت. فما القدر السياسي المسلَّط على رقاب البشر حتى تكون الحرب متمحورة حول محور الحياة والموت؟ أيكون الأعزل شرِّيرًا والمقاوم إرهابيًّا والمتطلِّع لسلم غده طوباويًّا وناقد الحرب خطَّاءً في معرفته بالتاريخ؟ «بلا ريب إنّ للحرب سيئة جعل الغالب همجيًّا والمغلوب خبيثًا»[1]. ألا نستنتج ممَّا سبق أنّ نيتشه يؤاخذ الحرب مؤاخذة إتيقيَّة؟

إنّ ما هو بيِّنٌ أنّ الإتيقا الفلسفيَّة ثقافة الأرستقراطي. ثقافة الفيلسوف الفاعل من أجل تثبيت المقاومة الفكريَّة والأدبية والسياسية عتقًا للذّوات الحرَّة من الذّوات المتهنة بإحكامٍ للحربيَّة المدمِّرة؟ فَمِنْ أي منظور فلسفي يمكن إذًا إدانة الحرب؟ إنّ صنوف التسامي الخلقي والفنِّي والعقائدي والفكري... الخ هي شروط امتحان عسر التحرُّر من وثنية «الحرب الضرورية» و«الحرب العادلة» و«الحرب الاستباقية». فلماذا لا يعهد بعض فلاسفة العصر لأنفسهم بالتشهير الإتيقي بمخاطر الحرب وانتهاكاتها لحرمات الذَّات والعقل والتاريخ والتراث والفكر... الخ؟ أم أنّه قُدِّرَ على البشريَّة المعاصرة انتظار قدرها، فلا تحبُّه، حتى تستأصل منابت الحروب وجذورها؟ أيكون من أقدار الانتساب إلى أرضٍ ووطنٍ أن يحبَّ المرء قدر الحروب المترحِّلة والمسلَّطة عليه؟ «فشجرة المجد الحربي لا تُجتَثُّ إلاّ دفعة واحدة، وبضربة كالبرق الخاطف. على أنّ البرق لا يأتي، كما تعلمون، إلاّ من السُّحب، ومن الأعالي»[2]. فما هي الدَّرب الآمنة للسِّلم؟ وما مستطاع الإتيقا على تحفيز همم الأحرار لنبذ الحرب والتعايش السِّلمي؟

8- الإتيقا الفلسفية ومطلب السِّلم:

لنا أن نذكِّر بحكمة عربيَّة قديمة تقرُّ بأدبيَّة «العفو عند المقدرة». أتتوفَّر هذه الحكمة على فضائل العظمة الإتيقيَّة وإتيقا النَّظر والفعل؟ أيقتدر إنسان اليوم لحظة تملُّك وسيلة الاحتراب أن يعرض عن استرقاق الآخرين؟ وكيف يتصيَّر العزوف

1 Challaye (Félicien), Nietzsche, éd. Mellottée, col. Les philosophes, Paris, p. 127, (s. d.).

2 نيتشه، أشياء إنسانيَّة، إنسانيَّة إلى أقصى حدٍّ، القسم الثاني: الهائم وظلّه، مصدر مذكور، § 284، ص 184.

عن إذاية الآخرين فضيلة إتيقيَّة لحظة تملُّك أسباب تلك الإذاية؟ ومَنْ يجرؤ أخلاقيًّا على ذلك؟ وهل وسعت صدور أمراء الحروب ما يكفي من أسباب الإتيقا حتى تتيمَّن السِّلم؟ إنَّ «تحوُّل المرء إلى المسالمة في الوقت الذي يكون فيه أقدر من غيره على القتال، هذا التحوُّل إذا صدر عن سموٍّ في الإدراك والفهم، كان هو وسيلة السَّلام "الحقيقي"، الذي ينبغي أن يرتكز على سلامة القصد، بينما يرتكز السلم المسلّح المزعوم، الذي يسود اليوم كلّ البلاد، على سوء القصد، ما دام المرء لا يثق بذاته ولا بجاره، ولا يلقي بأسلحته، مدفوعًا بشعور يمتزج فيه البغض مع الخوف»[1]. فَمَنْ هو المتسامي؟ وعن أي سموٍّ عقلي وأدبي يتحدَّث نيتشه؟

ليس سموّ مطلب السِّلم بعينه، بل هو بالتأكيد سموّ وضعية السِّلم الكوني بعينها. إنَّ مصداقيَّة القيمة الأخلاقيَّة هي ما يجعل من تلك القيمة إتيقا كبرى: إتيقا فلسفيَّة. أننتحب في عصرنا عسر إدراكه لفضيلة الإتيقي والفلسفي والإنساني؟ أليس الذي يسيء القصد بالآخرين هو مَنْ لا ثقة له بذاته؟ فمن أين لأخلاق العصر بالرُّجولة في القول والفعل حتى تستحيل فضائلنا حقًّا إلى «فضائل ذكوريَّة»؟ أليس العيب عيب أخلاق الخير والشَّر؟ أليست تقول لنا الثّقافة الأخلاقيَّة المعاصرة: إنَّنا ننتمي إلى أبهى العصور وأكثرها «تقدُّميَّة» و«ديمقراطيَّة»؟ ومن أين لنا بـ «ميزان العمل» لـ «تحصيل السَّعادة» و«دفع الأحزان»؟ ألا يكشف «تدبير المتوحِّد» للقيم الإتيقيَّة عن ديمومة أحكام الحرب اليوم وشيوعها أكثر من السِّلم؟ أليس يكشف لنا نيتشه كيف أنَّ «الحالة العاديَّة هي الحرب: فلا نستنتج السِّلم إلاَّ في فترات محدَّدة»[2]. فَمَنْ ذَا الذي تجرَّأ على قول هذا؟

إنَّه الفيلسوف النَّابه والمتوحِّد (ولا نأمل أن يكون الأخير). ذلك أنَّ افتراءات لغة الثقافة الفلسفيَّة المعاصرة قد بالغت اليوم في الحديث المضخَّم للفاجعة (في نفوس بعض الأحياء المحارَبين) عن «الإنسان الأخير» و«الفيلسوف الأخير» و«المسلم الأخير» و«الإمبراطورية الأخيرة»... الخ. ولعلَّ هاجس الافتراء على اللُّغة والواقع كذبًا يدفع ببعضنا ذات يومٍ للحديث عن الأخير الأخير.

---

1 نفس المصدر، ونفس الصَّفحة.

2 Nietzsche, Fragments posthumes (Èté 1872-Hiver 1873-1874), in OPC, t. II*, vol. 1, op. cit., 19[69], p. 195.

لا شيء أجدى للإتيقا الفلسفية من قيم الفيلسوف. هاهنا نعود إلى هويتنا الفلسفية فنتبيَّن مع نيتشه مهابة العقل الفلسفي وحرمته في تأكيده على أنَّ «كلّ فلسفة تعطي للسَّلام مكانة أعلى من الحرب»[1]. هذا إذا افترضنا سلامة الفيلسوف من الحرب[2]. فما عسى أن تكون فلسفة الفيلسوف الهاتك للحجب الأخلاقية للحروب المترحِّلة لعصرنا؟ وهل بإمكان هذه الفلسفة أن تتفعَّل؟ أتكون فلسفة ما وراء الخير والشَّر أو ما يسمَّى الإتيقا الفلسفيَّة؟

إذا كانت الفلسفة الحق لنيتشه هي فلسفة ما وراء الخير والشَّر، فإنَّه لا بدَّ من الاعتراف بفضيلة هذا الفضاء: الماوراء؛ ما وراء الثنائيات المخلقِنة والمدبِّرة للقيم الأخلاقية على نحو مغلوط ومهين للأخلاق البشريَّة نفسها.

إنَّ فلسفة الرُّوح الأرستقراطي هي النَّموذج الفلسفي الذي نحسب في خاتمة هذا المقال أنَّه الأكثر جدارة بالتوقير الإتيقي. فإجلال الفكر الأرستقراطي هو من عمل النُّبْل البشري ولكن ليس مطلق البشري. لأنَّ «أكثر ما يصدم ويُحرج الذَّوق الرَّاهن عند احتكاكه بأخلاق الغالبين هو صرامة المبدأ الذي لا يقرّ بواجباتٍ إلاَّ تجاه الأنداد، والذي يجيز معاملة كائنات من مرتبة أوضع، أي معاملة كلّ غريب، كيفما اتفق أو "كما يشاء القلب"، وعلى كلّ حال من موقع "ما وراء الخير والشَّر": هنا قد تقع الرَّحمة وما إليها»[3]. أيكون علينا قول الحق وحيثما لا مفرَّ من الحقّ، إنَّ المراتبية الإنسانية هي حقيقة «أرض النَّاس». وإنَّها ذات المهمَّة الفلسفيَّة في «تدبير المتوحِّد» للقيم الإتيقيَّة المتفرِّدة بشمائلها. فمن أين لنا بجرأة الكلمة الفلسفيَّة اليوم لترجمة وجدانٍ بشريٍّ نغَّصت الحروب المترحِّلة فضاءات صيرورته وأرضه؟ أيكون «نيتشه هو الشَّاعر الذي يترجم عنف أحاسيسه في فلسفة»[4]؟

---

1 نيتشه، العلم الجذل، تقديم، مصدر مذكور، § 2، ص 8.

2 محاكمة روسّل، إيقاف سيمون دي بوفوار في الحدود التونسية-الجزائرية أثناء مناهضتها للحرب الفرنسية على تونس، احتجاج سارتر على الحرب... الخ.

3 نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل التاسع: ما النَّبيل؟، مصدر مذكور، § 260، ص 249.

4 Tzitzis (Stamos, s. dir. -), «Nietzsche», in Nietzsche et les hiérarchies, op. cit., p. 5.

خلاصة

إن الإتيقا الفلسفية تحتاج اليوم إلى تثبيت أركانها في فلسفة مقاومة الحرب والاستبداد. أثمّة ما يهزُّ الوجدان البشري ويعبث بأحاسيسه أكثر منها؟ أتكون جراحات الحرب هي مدارات الإتيقا في النَّظر والفعل؟ فأيّة فلسفة فعل تقاوم اليوم افتراءات الأخلاق؟ إنَّ فلسفة الفعل المقاوِم هذه هي التي تُبينُ عمَّا في توجُّسنا من الحرب خيفةً. وكأنَّه لم يقدَّر بَعْدُ رفع الحرج عن الفيلسوف ليضطرَّ إلى القول: «إنَّ الحرب هي أمُّ كلّ الأشياء الجيِّدة»[1]. وعسى أن يكون قصد نيتشه هنا هو الدَّرس المستخلص من الحرب ومن مهالك الحرب وليس الدَّعوة إليها. إنَّها الحرب الهيراقليطيَّة والتي قوامها تطاحن الأضداد.

قائمة المصادر والمراجع

أوّلاً: باللسان العربي:

مصادر (نيتشه):

إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرَّة)، ج. 1، تعريب محمَّد النَّاجي، إفريقيا الشَّرق، بيروت-لبنان/الدَّار البيضاء-المغرب، 1998.

أفول الأصنام، تعريب حسَّان بورقية ومحمَّد النَّاجي، افريقيا الشَّرق، ط. 1، الدَّار البيضاء، 1996.

أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قبيسي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط. 2، بيروت، 1983.

أشياء إنسانيَّة، إنسانيَّة إلى أقصى حدّ، القسم الثاني: الهائم وظلّه، تعريب فؤاد زكريا، ورد في كتابه: نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ط. 2، القاهرة، 1966.

هكذا تكلَّم زرادشت، تعريب جديد كامل لفليكس فارس، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنَّشر، بيروت، (د. ت.).

---

1 Nietzsche, Le Gai savoir (La Gaya Scienza), livre deuxième, in OPC, t. V, op. cit., § 92, p. 118.

هذا الإنسان، تعريب مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 2005.
ما وراء الخير والشّر (تباشير فلسفة للمستقبل)، تعريب جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي-بيروت والمؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار-بئر مراد رائس/الجزائر، ط. 1، 2003.
ما وراء الخير والشّر، الفصل الأوّل: عن الأحكام المسبقة عند الفلاسفة، تعريب د. ج. كتورة، ورد في مجلّة العرب والفكر العالمي، العدد 2، بيروت-لبنان/باريس-فرنسا، ربيع 1988.
العلم الجذل، تعريب د. سعاد حرب، طباعة دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، توزيع المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 2001.
الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب د. سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط.2، بيروت، 1983.

مراجع:

أوديف (ستيبان)، على دروب زرادشت، تعريب د. فؤاد أيّوب، دار دمشق، ط. 1، دمشق/بيروت، 1983.
برهييه (أميل)، تاريخ الفلسفة، ج. 7: الفلسفة الحديثة 1850-1945، تعريب جورج طرابشي، دار الطّليعة للطباعة والنّشر، بيروت، ط. 1، 1987.
دولوز، نيتشه والفلسفة، تعريب أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1993.
ديورانت (ول)، قصّة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي: حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم)، تعريب د. فتح الله محمّد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط. 6، بيروت، 1988.
زيناتي (جورج)، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة، دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، توزيع المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1993.

زكريا (فؤاد)، نيتشه، دار المعارف بمصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربـــــي، ط. 2، القاهرة، 1966.

لافرين (يانكو)، نيتشه، تعريب جورج جحا، المؤسَّسة العربية للدراسات والنَّشر، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، بيروت، 1973.

المزوغي (محمَّد)، نيتشه، هايدغار، فوكو: تفكيك ونقد، دار المعرفة للنَّشر، ط. 1، تونس، 2004.

العيَّادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو (المعرفـــة والسُّـــلطة)، المؤسَّســـة الجامعيَّـــة للدِّراسات والنَّشر والتوزيع، ط. 1، بيروت، 1994.

ثانيًا: باللسان الفرنسي:

مصادر(نيتشه):

Ainsi parlait Zarathoustra (Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne), in *OPC*, t. VI, trad. de l'allemand par Maurice DE GANDILLAC, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, impression à Plessis-Trévise, 5 juillet 2004.

L'Antéchrist, in *OPC*, t. VIII, vol. 1, trad. de l'allemand par J.-C. Hémery, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, 2004.

Aurore (Pensées sur les préjugés moraux), in *OPC*, t. IV, trad. de l'allemand par Julien Hervier, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, impression à Millau, 3 mars 2000.

Crépuscule des Idoles ou *(Comment philosopher à coups de marteau)*, in *OPC*, t. VIII, trad. de l'allemand par Jean-Claude HÉMERY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, impression à Plessis-Trévise, 5 juillet 2004.

Fragments posthumes (Été 1872-Hiver 1873-1874), in *OPC*, t. II*, vol. 1, trad. de l'allemand par Pierre RUSCH, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, impression à Mayenne, 17 mai 1990.

Fragments posthumes (Automne 1887-mars 1888), in *OPC*, t. XIII, trad. Pierre KLOSSOWSKI et Henri-Alexis BAATSCH, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, impression à Plessis-Trévise, 5 octobre 2006.

Le Gai savoir (La Gaya Scienza), in *OPC*, t. V, trad. de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, éd. revue, corrigée et augmentée par Marc B. DE LAUNAY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, impression à Plessis-Trévise, 2 février 2006.

Humain, trop humain (Un livre pour esprits libres), in *OPC*, t. III, vol. 2, trad. Robert ROVINI, éd. revue par Marc B. DE LAUNAY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, impression à Mayenne, 7 janvier 1988.

Le livre du philosophe (Études théorétiques), trad., int. et notes par Angèle KREMER-MARIETTI, GF/FLAMMARION, Paris, 1991.

Par-delà bien et mal (Prélude d'une philosophie de l'avenir), in *OPC*, t. VII, trad. de l'allemand par Cornélius HEIM, Isabelle HILDENBRAND et Jean GRATIEN, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/*nrf*, Paris, impression à Plessis-Trévise, 3 juillet 2006.

مراجع:

Challaye (Félicien), *Nietzsche*, éd. Mellottée, col. Les philosophes, Paris, (s. d.).

Choulet (Philippe), «L'Epicure de Nietzsche: Une figure de la décadence», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, dossier *Nietzsche*, n° 3, Paris, juillet-septembre 1998, (pp. 275-292).

Clair (André), *Éthique et humanisme (Essai sur la modernité)*, Cerf, Paris, 1989.

De Gandillac (Maurice), «La société des surhommes», in *Magazine littéraire*, n° 298, dossier: *Les vies de Nietzsche*, Paris, avril 1992, (pp. 52-56).

Dejardin (Bertrand), *L'art et la vie (Éthique et esthétique chez Nietzsche)*, L'Harmattan, col. Ouverture philosophique, Paris, 2008.

Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie?*, éd. Minuit, col. Critique, Paris, 1991.

Klossowski (Pierre), «*Circulus vitiosus*», in *Nietzsche aujourd'hui?*, t. 1: *Intensités*, colloque international de Cerisy en juillet 1972, UGE, col. 10/18, Paris, 1973, (pp. 91-121).

Kremer-Marietti (Angèle), *La raison créatrice (Moderne ou postmoderne)*, éd. Kimé, Paris, 1996.

Kunnas (Tarmo), *Nietzsche ou l'esprit de contradiction (Étude sur la vision du monde du poète-philosophe)*, nouv. éd. latines, Paris, (s.d.).

Laruelle (François), *Éthique de l'étranger (Du crime contre l'humanité)*, éd. Kimé, bib. De non-philosophie, Paris, 2000.

Laurent (Alain), «L'individualisme insolidaire d'un solitaire...», in *Magazine littéraire*, n° 298, dossier: *Les vies de Nietzsche*, Paris, avril 1992, (pp. 34-36).

Lefranc (Jean), *Comprendre Nietzsche*, Armand Colin, col. Cursus, Paris, 2003.

Lercher (Alain), *Les mots de la philosophie*, Belin, col. Le français retrouvé, Paris, 2007.

Misrahi (Robert), *Qu'est-ce que l'éthique? (L'éthique et le bonheur)*, dir. Jacqueline Russ, Armand Colin, Paris, 1997.

Taminiaux (Jacques), «Phénoménologie et histoire», in Dupond (Pascal) et Cournarie (Laurent, s. la dir., --), *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, Ellipses, col. Philo, Paris, 2002.

Tzitzis (Stamos, s. dir. -), «Nietzsche», in *Nietzsche et les hiérarchies* (ouvrage collectif), L'Harmattan, col. Commentaires philosophiques, Paris, 2008.

Valadier (Paul), «Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche», in *Nietzsche et les hiérarchies* (ouvrage collectif), L'Harmattan, col. Commentaires philosophiques, Paris, 2008.

---, *Nietzsche (Cruauté et noblesse du droit)*, éd. Michalon, col. Le bien commun, Paris, 1998.

جاك ماريتان
وتشخيص الأزمة الأخلاقية الغربية

د. نعيمة إدريس
المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة-الجزائر

مقدمة:

لا يختلف اثنان أن عصرنا يعرف ويعيش أزمة أخلاقية وروحية حادة، أكثر من أي فترة تاريخية سابقة، نتيجة التعارض الكبير بين ما تمليه الحضارة الغربية المهيمنة من أنماط معيشية سلوكية مدعمة بأنساق معرفية وإيديولوجية، تقوم في أساسها على فلسفة الاستعلاء والصراع والقوة، وما يمليه الدّين من قيم أخلاقية ترفضها هذه الحضارة، بل وتضعها في دائرة الأسطورة والخرافة، التي لابد أن يتخلى عنها الإنسان، ليتمّكن من التقدم والإنخراط في حضارة الغرب.

لكن مهما كان حجم هذا التعارض بين متطلبات الدّين وما تمليه الحضارة الغربية فهو تعارض بدرجات تتفاوت من دين إلى آخر، وإن كان أشدها حدة ما حدث ويحدث في المسيحية والغرب المسيحي.

ومن الحقائق الهامة والتي لا سبيل إلى إنكارها أن الحضارة الغربية كنموذج مسيطر أصبحت تشكل علامات استفهام حقيقية، عند أغلب المفكرين، مما قاد إلى الكثير من المراجعات لأسس ومبادئ هذه الحضارة. مراجعات تمت من أبناء الغرب أنفسهم، ولم تقتصر على المفكرين الأجانب، خاصة وأن هذه الحضارة باتت تفصح في كل مناسبة عن تعارضها واختلافها مع الآخر، بأسلوب القوة العسكرية بعيدا عن القيم الخلقية والأساليب السياسية السلمية. والذي نؤكد عليه أن هذه الحضارة (الغربية) بكل مقوماتها المادية والروحية وأبعادها المعرفية والفكرية، هي بنت لبيئة أوربية، مسيحية الديانة، لكن بسعة وشمولية مصطلح "المسيحية" الذي يضم عناصر كثيرة ومعقدة جدا، ثم إن هذه الحضارة بجميع إفرازاتها الإيجابية

والسلبية، كانت تصدر عن مرجعية دينية، سواء بالتأييد كما ساد خلال العصور الوسطى، أم بالإبعاد والرفض والقطيعة مع المسيحية كما ساد بعد النهضة وعصر الأنوار.

هذه الإفرازات والتطورات التي وصلت حد الجنون والإفراط، لأنها أضرت بالإنسان في المقام الأول، جعلت التساؤل حول أهمية الدّين المسيحي وضرورته ومصداقيته في عصرنا تساؤلا حتميا- لا اختياريا، التساؤل عن ضرورة عودة القيم الخلقية لتكون الرافد في كل المشاريع سواء كانت سياسية أو اقتصادية...

إن الآمال في الغد المشرق التي بدأت تتفتق مع النهضة، وسطع ضوؤها مع التنوير الذي حاول أن يجسد وبكل صرامة عقيدة التقدم إلى الأمام، تقدم سرعان ما تحول إلى تطور حقيقي بفضل منجزات الثورة العلمية والصناعية والسياسية، لكن ما الذي حدث بعد ذلك؟

الإشراقة غابت، والتنوير لم يعد يمد بالإشعاع المأمول منه، والعلم آخذ في سلب كرامة الإنسان بنظرياته المادية وآليته الصارمة، ليجد الإنسان الأوربي والغربي عموما نفسه أنه لا يتقدم ولا يتطور، بما أنه يدمر نفسه بنفسه، بل هو يخون التطور والتحضر بعد أن أفرغ نفسه من الروح والإيمان والميتافيزيقا أيضا.

تساؤلات جوهرية أثارها ويثيرها الفكر الغربي الآن عن الحضارة المفتقدة للإيمان وللدّين، ولا يرى حلا للخروج من أزمة مجتمعه وحضارته بعيدا عن العودة إلى الإيمان وإلى المسيحية، وإلى الرؤية الفلسفية أيضا.

إن الثورة على التقاليد الدينية للعصور الوسطى، وعلى اللاهوت الكنسي المتجمد والمتسلط، وعلى كل الخرافات، عوامل أخرجت أوربا من تخلف وظلامية العصر الوسيط إلى بهاء وقوة الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة. لكن هذه الحضارة ومنذ لحظة ميلادها وقعت في أزمات توضحت في صورة لاحقة؛ أزمات أخلاقية ودينية واجتماعية سياسية وعلمية. ثم إن لكثير من الآراء والنظريات التي تفتقت مع النهضة والتنوير، لا يمكن عدّها بالمبتكرة والأصيلة، لأنها كانت ردود أفعال، ورد الفعل كثيرا ما يقع في الخطأ نفسه الذي رد عنه.

إن التقدم الهائل للحضارة الجديدة، لم يحقق ما كان ينشده الفرد الأوربي من ارتياح وسعادة، لقد ظن أنه أعاد الاعتبار لمكانته وقدراته ومواهبه، التي كادت

تطمسها السلطات الكنسية، لكنه وجد أنه في الموقف نفسه، في الوضع المهين للكرامة فالإنسانية تكاد تغيب معالمها نتيجة تنصيب قوى أخرى كآلهة وسُلَط مطلقة: المال العلم والقوة والإيديولوجية واللذة...

وأمام هذا الوضع المتأزم بدأت تدق نواقيس الخطر، والمطالبة بإيجاد حل، أو محاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه، فظهرت نظريات وآراء تحدد موطن الداء وتصف الدواء. ومن هذه الآراء نجد الكثير منها يلّح على العودة إلى إحياء البعد الروحي الإيماني الذي تخلى عنه الفرد الأوربي بمحض إرادته، لكن شريطة أن لا يكون هذا الإحياء بنفس الصورة النمطية التي سادت في الماضي، على أساس أن المسيحية، أو على الأصح رجال الدين المسيحي استفادوا من التجربة التاريخية التي مرت بها الديانة المسيحية، والأهم أن تستعيد المسيحية دورها في حياة الفرد والمجتمع.

وبالنظر إلى ما قيل ويقال عن فكر وفلسفة وحضارة العصر ومختلف الانتقادات الموجهة والحلول المقدمة، بما فيها الخطيرة، كصراع الحضارات ونهاية التاريخ ومختلف الطروحات التي تكشف عن حيرة الإنسان الغربي وافتقاره للاستقرار النفسي، والذي جرّب مختلف المذاهب والإيديولوجيات من ماركسية ووجودية وبنيوية... إلا أنه وجد نفسه في متاهات زادت من حيرته. بالنظر إلى كل هذه التداعيات، فإن أكبر مسؤولية عن هذا الوضع يتحملها رجال الدّين المسيحي بالدرجة الأولى، لأن الدّين المسيحي الذي طبع الخلفية الفكرية الأوربية في العصور الوسطى هو المسؤول عن الشرخ والانحراف الذي حدث بعد النهضة، رغم إبعاده وإقصائه عن الأطر الفكرية النهضوية والحديثة.

شرخ في البنية الفكرية للمثقف الأوربي والغربي، كالذي حدث في العقيدة المسيحية التي عانت جدل الثنائيات والانشقاق بين المادة والروح، واللاهوت والناسوت والتوحيد والتثليث والخطيئة والخلاص... وكل هذه المعاني اللاهوتية الغامضة، المثقلة بالمفارقات وبعبء الطقوس وثقل الأسرار تحوّلت إلى عوائق حقيقية داخل بنية العقيدة المسيحية، وداخل مؤسسة الكنيسة وداخل الحضارة الغربية المعاصرة التي تتصل من قريب أو بعيد بهذه البنية، سواء شعرت بهذا الاتصال أم لم تشعر به.

وبالنظر إلى الوضع الذي آلت إليه الحضارة الغربية، وللفراغ الروحي المفزع الذي بات يقلق الكثير من المفكرين والمثقفين، الذين أدركوا تردي الواقع وابتذاله،

فقد حاولوا الوقوف على عمق المشكلة بعيدا عن الانبهار أو التجاهل للمنجزات الإيجابية الضخمة لهذه الحضارة من بينهم جاك ماريتان الذي اخترناه كنموذج من الفلاسفة المعاصرين الذين وعوا الأزمة الأخلاقية والسياسية التي تعرفها الحضارة الغربية.

أولا – جاك ماريتان سيرة وعمل: Jacques Maritain (1882-1975)

ويعتبر جاك ماريتان من أبرز المفكرين المعاصرين في الفكر الفلسفي عامة الأخلاقي والسياسي خاصة، من أهم من تكلموا عن هذين المفهومين والعلاقة بينهما. ويمكن القول أن فلسفته هي وليدة الأزمات والصراعات السياسية والأخلاقية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وبعبارة أدق فإن فكره بصفة عامة هو نتاج مصدرين أساسيين أولهما التطورات الفكرية والعلمية التي عايشها، وثانيهما الصراعات السياسية التي عرفتها أوروبا وأبرزها الحربين العالميتين. ومن تأثير هذين العاملين يتبادر إلى الذهن أن فلسفة ماريتان هي فلسفة سياسية أخلاقية تهدف إلى معالجة العلاقة بين المفهومين.

ماريتان فيلسوف فرنسي توماوي النزعة، حاضر بأغلب جامعات العالم الغربي، شغل نفسه بجميع التيارات الفكرية والروحية في العالم المعاصر، كتب في المنطق الصوري نظرية المعرفة، تاريخ الفلسفة، الفن، علم الجمال، نظرية الدولة، العلاقة بين المسيحية والديمقراطية والتربية، كتب عن النازية، عن الحرب والسلم، وفي كل هذا يؤكد أن إقحام المسيحية وحقائق الكتاب المقدس، في قلب الحياة الاجتماعية والثقافية أمر لا غنى عنه لتحقق الإنسانية أغراضها، ولتبلغ الحضارة أوج كمالها.

يعتبر ممثلا للكاثوليكية الحديثة، بعد أن تحوّل إليها من البروتستانتية، بشر بموجة من التحول نحو الكاثوليكية بين المثقفين في الغرب، وخاصة في ميدان الفنون[1].

ومن أهم منعرجات مسيرته الفكرية، درس بباريس مسقط رأسه[2]، بكلية الآداب والعلوم حيث تحصل على إجازة في الآداب وأخرى في العلوم الطبيعية.

---

1 أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1963. ص 203-205.

2 عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1 1984. ص 424.

درس الفلسفة الكلاسيكية في معهد ستاليسناس من (1912-1914)، ومـــن (1915-1916) الفلسفة الحديثة في المعهد الكاثوليكي. اضطلع بمهمات دبلوماسية حيث عين سفيرا لدى الفاتيكان (1945-1948)، ثم أصـــبح أســـتاذا في معهـــد الدراسات القروسطية في "تورنتو" وفي جامعة "برونستون" في الولايات المتحـــدة الأمريكية من (1941-1942) ومن (1948-1960)[1].

تتلمذ جاك ماريتان على يد "برغسون" (1859-1941 Bergson)، ثم صـــار بعدها من أشد المهاجمين لفلسفته، كما تأثر بهانـــز دريـــش[*] (H. Driesh1867-1941) وتتلمذ على يده، تحول من البروتستانتية إلى الكاثوليكية ســـنة 1906م[2]. كما تأثر بالتوماوية المحدثة التي تطورت بفضله بعدما تحول إليها في مجال الفلســـفة والسياسة، بعد أن كان من أكبر المنادين بحركة العمل الفرنسي التي تقـــوم علـــى الملكية أصبح من أكبر المنادين بالديمقراطية.

توفي جاك ماريتان في تولوز عام 1975م.

أ- آثاره:

لماريتان ما يزيد عن 50 مؤلفا اشتهر منها:

- الفلسفة البرغسونية سنة 1913.
- القديس توما الإكويني سنة 1921.
- عناصر في الفلسفة 1923.
- الدين والثقافة سنة 1935.
- فلسفة الطبيعة سنة 1935.
- المسيحية والديمقراطية سنة 1938.
- الفلسفة الاخلاقية سنة 1960.
- في العدالة السياسية سنة 1940.

---

1 روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج2، دار الكتـــب العلميـــة، بيروت، ط2، 1992 ص 439.

* هانـــز دريش: فيلسوف ألماني ومؤسس المذهب الحيوي الجديد. كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 224.

2 عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 424.

- الفرد والدولة سنة 1952.
- كنيسة الكلمة المتجسدة سنة 1971[1].

ب- فلسفته:

كان جاك ماريتان في البداية متحمسا للفلسفة البيولوجية التي يمثلها "دريش" ولفلسفة "برغسون" المشابهة لها، لكن تحوله من المذهب البروتستانتي الذي ولد عليه إلى المذهب الكاثوليكي في سنة 1906م الذي يمثله القديس توما الإكويني، حمله على التخلي عن كل ماضيه والانقلاب على من كان يتحمس لهم بالأمس، فحارب على إثر ذلك فلسفة برغسون لأنها تتعارض مع المذهب التوماوي[2] فقد صورها على أنها أشجع محاولة للعدمية.

ويرى جاك ماريتان أن "برغسون" وقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه النزعة الترابطية لأنه يحرم على العقل معرفة حقيقتنا الجوهرية وماهية ذاتنا، كما أن فلسفة برغسون لا مكان لله فيها وتنكر الحرية الحقيقية، إذ يعتقد أن الفلسفة المسيحية الحقة تجد مركزها في ميتافيزيقا الوجود كما ينيرها الله.

ومن جهة أخرى يذهب إلى أن الميتافيزيقا مدعوة إلى أن تتجاوز نفسها إلى حكمة صوفية وعليها أن تتجه أولا إلى منطق ونظرية في المعرفة. ومن الميتافيزيقا التي تؤسس على هذا النحو ينبغي أن تنشأ فلسفة في الطبيعة، والأخلاق والسياسة[3].

ثانيا-مفهومه للأخلاق:

قبل التطرق إلى مفهوم الأخلاق عند "جاك مريتان" لابد أولا من إلقاء نظرة على مفهومها عند "التوماوية المحدثة باعتبار أن جاك ماريتان هو أحد أنصار هذا الاتجاه.

إن الأخلاق التوماوية تتسم بطابع الغائية، إذ يحرص التوماويون على التأكيد أنها في جوهرها تختص بالسلوك الإنساني، فهي لابد أن تقوم على مذهب الغاية،

1 روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج2، ص 439.
2 عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص 425.
3 المرجع نفسه، ص 425 - 426.

وهم بذلك يعارضون ما ذهب إليه كانط ويسعون إلى تفنيد مقولته بأن" الأخلاق تقوم على مبدأ الواجب". والغاية التي يهتم بها التوماويون ويؤكدون عليها هي تحقيق الغبطة الإنسانية على أنها نشاط دائم وكامل لموجود كامل، فالإنسان بطبيعته يحوز توجيهات غريزية، ولكن لابد له أن يصل بها إلى حد الكمال عن طريق جهد التربية الذاتية[1].

ومن خلال هذا الرأي الذي يجمع عليه التوماويون درج ماريتان إلى تقديم تعريف للفلسفة الأخلاقية في كتابه الفرد والدولة فيقول: "الفلسفة الأخلاقية هي نتاج فكري في حقائق أخلاقية تتقدمها وتسيطر عليها وتكشف عن نمط معقد جدا لأعمال الضمير في تلك الأنظمة، العمل الطبيعي للعقل التلقائي قبل عصر العلم والفلسفة الحديثة، يتكيف في كل لحظة تبعا لما تحصله الفئة الاجتماعية وما تعرضت له من ظروف قاهرة، وتبعا لتركيبها وتطورها"[2].

أي أن هذه الأخيرة حسب ماريتان هي خلاصة فكر ناجم عن جملة من الحقائق الأخلاقية التي يعيشها الفرد والتي تصدر بدورها عما يسمى بالضمير الإنساني من خلال ما يعيشه من أنظمة، وما يصدره العقل من أعمال طبيعية تلقائية وفق ما يعيشه من ظروف وتطورات. ولما كانت الأخلاق تتكون في جوهرها من مبادئ ومعايير تتعلق بالخير والشر تسمح لنا بأن نصف الأفعال البشرية، كان الخير أو الفضيلة موضوعها لدى جميع الفلاسفة كما كان مفهوما مركزيا للفلسفة الأخلاقية منذ العصور القديمة إلى عصرنا الحالي.

فقد ارتبط مفهوم هذه الأخلاق ارتباطا تقليديا بمفاهيم السعادة وبكل ما نسعى إلى تحقيقه من نتائج جيدة.

وقد اتخذ "جاك ماريتان" تعريفا خاصا للخير: "يتمثل في متطلبات الإنسان الحقة والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص، وتلك المتطلبات المنسوبة لطبيعة الإنسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم".

---

1 ب. إ. م بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1992، ص 315

2 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله أمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1962، ص 100.

أما عن الشر فيقول "يقوم شر الخطيئة في العقل على غير هدى من القاعدة أو القانون، ومن ثم يكون أصل الشر في الفعل قائما في النقص والخلل، فالخطيئة هي التي تجعل الإنسان مختل الطبيعة ميالا للعبث بالقانون، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله، ولا يمكن الخلاص من الشر والخطيئة، إلا بإعادة وتجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية في ضوء طلبنا وقبولنا وإقرارنا بالعناية الإلهية "[1].

وهذا يعني أن مفهوم الخير عند جاك ماريتان يتمثل في تحقيق متطلبات الإنسان التي تتوافق مع الطبيعة الإنسانية التي يحددها العقل.

أما الشر فقد ربطه بالخطيئة التي اعتبرها ناجمة عن نقص وخلل بسبب عدم احترام الإنسان لطبيعته التي تستوجب وجود صلة طبيعية وروحية مع الله، ومن وجود هذه العلاقة بين الفرد والله، يتمكن من الوصول إلى ما يهدف إليه المجتمع وهو الخير العام الذي يصطلح عليه اسم "السعادة".

ويعتقد ماريتان أنه إذا جدد الفرد علاقته بالله، ووفق بين طبيعته وطبيعة الله فإن حياته سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالإنسان في حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الإنسانية[2].

وهذا الرأي لم يأت من عدم بل هو موافق للعقيدة المسيحية، وخير دليل على ذلك ما جاء في الكتاب المقدس: "أحمدك يا رب لأنه إذا غضبت عليا ارتد غضبك فتعزيني، هوذا الله خلاصي فأطمئن ولا أرتعب، لأن يهوه قوتي وترنيمتي وقد صار لي خلاصا"[3].

وهذه إشارة إلى وجوب وجود علاقة بين الفرد والله في العقيدة المسيحية لتجنب الخطيئة والوصول إلى الخير العام (السعادة). يقول ماريتان: "لقد أدرك القديس بول الصليبي والقديس توما الإكويني وغيرهما من رجال المسيحية، أن الهدف النهائي للحياة الإنسانية، يكمن في تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح

---

1 نقلا عن: علي عبد المعطي محمد: مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 393 ص 397.

2 علي عبد المعطي محمد: مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 401.

3 الكتاب المقدس أناشيد حمد 12/ 3 ص 506.

الإنسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق في السماء ببصيرة رائعة ومحبة جميلة، وتتحقق في الأرض بالإيمان والحب"[1].

أي أن الكثير سواء كانوا رجال دين (بول الصليبي)، أو فلاسفة (توما الإكويني) يؤكدون هذه الحقيقة، باعتبار أن الغرض النهائي هو الوصول إلى حياة إلهية يتحد فيها الإنسان بربه من خلال مجموعة من الشروط كالبصيرة والحب، وهو في هذا يتفق مع القديس أوغسطين، الذي يعتبر أن محبة الله هي الطريق إلى السعادة من خلال الاتحاد به.

بمعنى أن جاك ماريتان في حديثه عن مصدر الأخلاق وتركيزه على أن العقل الإنساني هو المصدر الأساسي، يذهب إلى نفس ما ذهب إليه توما الإكويني، إذ يرى أن الفعل الخلقي هو الذي يصدر عن الإنسان باعتباره كائنا عاقلا في المقام الأول، وهو يصدر عنه من حيث أنه كائن حر مريد مختار فالأخلاق تفترض الحرية، ومن ثمة فلابد من الحضور العقلي، فحيث لا عقل لا أخلاق[2].

من خلال ما جاء في فلسفة الإكويني الأخلاقية، نلاحظ أن ماريتان لا يختلف عنه فهو من أشد المتأثرين بتوما الإكويني ومن أشهر أنصار التوماوية المحدثة التي تؤكد أن الأخلاق مصدرها العقل الإنساني، فالحرية التي يمتلكها الإنسان تجيز له أن يكون مصدر الأخلاق نابع منه.

1- القانون الطبيعي:

إن الموقف الأخلاقي مرتبط أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي ومعبر عنه في الصميم فالوعي هو الذي يحدد على وجه مباشر السلوك الإنساني، وهذا الوعي ما هو إلا تعبير عن القانون الطبيعي أي عن قوانين أخلاقية مباطنة للطبيعة البشرية ذاتها.

ومثال ذلك القانون الأخلاقي يدين الزنا لأن الطبيعة الإنسانية تتطلب من الإنسان الزواج وهذا القانون الطبيعي يجد في القانون الوضعي توضيحا وتطبيقا في

1 نقلا عن علي عبد المعطي: المرجع السابق، ص 402
2 كامل محمد محمد عويضة: توماس الإكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 121.

نفس الوقت، كما أنه تعبير عن القانون الأبدي والخطة الإلهية التي هي أساس تكوين العالم[1].

ويرى جاك ماريتان أن هناك من أساء استخدام هذا القانون وذلك لأغراض مختلفة كرجال القضاء وبعض الفلاسفة، إذ عرضوه بأسلوب بسيط يثير الريبة والشك في نفوس الكثير من المعاصرين، إذ أن هناك ارتباطا وثيقا بين تاريخ حقوق الإنسان وتاريخ القانون الطبيعي[2].

من خلال ما سبق نستنتج أن ماريتان من الفلاسفة الذين يقدسون العقل، وينادون بالرأي الذي يرى بأن للإنسان حرية، يمكنه من خلالها تحديد قيمه الأخلاقية عن طريق القانون الطبيعي وذلك بواسطة العقل من خلال إرادته، بعكس ما ذهب إليه أوغسطين في قوله أن مصدر الأخلاق يقوم على القانون الإلهي وحده.

لكن بالرغم من تأكيده على عنصر العقل إلا أنه لا يغفل دور الدين، ويظهر ذلك جليا في اهتمامه بالكنيسة وما تقوم به من دور أخلاقي، إذ تعتبر هذه الأخيرة من أهم الرموز والمقدسات التي تلعب دورا هاما في تحديد القيم الأخلاقية.

2- الأخلاق والكنيسة:

تعتبر الكنيسة رمزا من أهم الرموز المقدسة لدى المسيحيين إذ تمثل السلطة الروحية التي لابد أن يرجع إليها المسيحي، ونظرا لأهمية الكنيسة كانت محل اهتمام الكثير من الفلاسفة والعلماء ورجال الدين المسيحيين انطلاقا من القديس أوغسطين وتوما الإكويني وصولا إلى جاك ماريتان إذ يعرفها هذا الأخير بقوله: "إن الكنيسة في جوهرها عقيدة لاهوتية وهي تخص نظام الحقائق الخفية في الحياة السماوية التي كشفت بالوحي السماوي والتي تسمى الأسرار الفائقة الطبيعة"[3].

ولما كانت هذه الأخيرة عبارة عن مجتمع سماوي يعبر عن الحقائق الغيبية للإنسان كانت لها وظائف عديدة أهمها عند جاك ماريتان:

---

1 إ. م. بوشنكسي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزّت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992. ص 315 - 316.

2 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص 101.

3 المصدر نفسه، ص 203 - 204.

الوظيفة الأخلاقية والدليل على ذلك أن كل الذين يؤمنون بها والـذين لا يؤمنون بها يعترفون أنها تؤدي وظيفة أخلاقية.

فالكنيسة في نظر الذين لا يؤمنون بها عبارة عن مؤسسات أو جمعيات منظمة تعنى بصفة خاصة بالحاجات والعقائد الدينية للعديد من الناس، أي ترعـى القـيم الروحية التي اعتنقوها وترد إليها معاييرهم الأخلاقية. أما المؤمن بها فيرى بأنها مجتمع فوق الطبيعة سماوي وإنساني في وقت واحد، توحد النـاس في ذاتها باعتبـارهم مواطنين سواسية في ملكوت الله[1] ومن ثمة كان للكنيسة دور أخلاقي يتمثـل في تنوير الناس وتوجيههم وإرشادهم خلقيا، وهذا يتوافق مع ما ذهب إليه القـديس أوغسطين إذ يقول: "إن الكنيسة تؤكـد الإيمـان وتحقـق الأخـلاق الفاضـلة والعدالة"[2].

وخلاصة القول أن الكنيسة عند جاك ماريتان ليست مركزا للعبادات بل إنها تؤدي دورا أخلاقيا هاما تجاه المجتمع المسيحي من تقويم وتهذيب للسلوك.

3- الأخلاق بين العلم والدين:

يرى جاك ماريتان أن من أسوء أمراض العالم الحديث والمعاصر ثنائيته المتمثلة في الفصل بين ما لله وما للدنيا[3] نتيجة اهتمام الإنسان بالحياة المادية على حساب الحياة الروحية وإهمال الكتاب المقدس مما أدى إلى اندثار الأخلاق.

إذ يقول: "لقد أفصح عالم الإنسان الحاضر عن الشر وفاض به حـتى حطـم ثقتنا، فما من جريمة شهدناها لا يعوضها أي عقاب عادل، وكم من مواقف مـن الامتهان المذل للطبيعة البشرية، فقد اتجه العلم والتقدم نحو دمارنا وكياننا نتيجـة تحلل الأخلاق"[4].

بمعنى أن تصرف الإنسان على عكس طبيعته البشرية نتيجة مواكبته للتقـدم العلمي أحدث نوعا من القطيعة بين ما يعيشه من واقع، وما يجب أن يتحلى به من

---

1 المصدر نفسه، ص 170 - 171.

2 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصـر، 1965 ص 53.

3 جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدين، نقلا عن: أدريين كوخ، أراء فلسـفية في أزمة العصر، 1963، ص 211.

4 المصدر نفسه، ص 218ـــ219.

أخلاق. إذ تحول الرجل المسيحي حسب ماريتان إلى رجل دنيوي، فأدى ذلك إلى نتائج باهرة إلا على الإنسان نفسه، فقد انقلبت أموره نتيجة اتساع حريته واهتمامه الكبير بالعقل وعظمة الإنسان التي استخدمها المفكرون سلاحا ضد المسيحية، فازدادت الشقة بعدا بين السلوك الحقيقي في العالم المسيحي الدنيوي وبين المبادئ الخلقية والروحية التي أكسبته معناه ومنطقه الذاتي، والتي أراد أن ينكرها، فبدا العالم كأنه خال من مبادئه أي أنه مجرد عالم نفعي قاعدته العليا هي المنفعة.

وللخروج من هذا الحال لابد من التوفيق بين العلم والدين أي بين حضارة مسيحية دنيوية تمارس مختلف النشاطات من تفكير علمي وفلسفي، وبين كل ما يتعلق بالأمور الروحانية والعقيدة الدينية والكنيسة، عندئذ يتم تحقيق فلسفة مسيحية للحياة تتوافق والمجتمع المسيحي حقا لا ظاهرا، يظم جميع الإنسان وتضمن كرامة الفرد، فيتحقق مجتمع متطور يدعو إلى الإنسانية والتقدم[1].

من خلال ما سبق نستنتج أن جاك ماريتان يدعو إلى عدم الاعتماد على العلم وحده لتحقيق التقدم والسعادة الإنسانية، لما له من أثار سلبية على الأخلاق التي تعتبر السبيل للوصول إلى السعادة، إذ لابد من الاعتماد على الدين ومن ثم التوفيق بينه وبين العلم لتحقيق الغاية الإنسانية.

ما نخلص إليه أن ماريتان لم يختلف طرحه عن غيره من الفلاسفة السابقين في تحديد ما تهدف إليه الأخلاق، وهو تحقيق السعادة أو كما يسميها البعض الخير الأقصى. كما لم يختلف عن غيره في تحديد موضوع الأخلاق معتبرا أن الخير والفضيلة هما السبيل للوصول إلى السعادة.

وباعتبار هذا الأخير من أنصار التوماوية فقد ربط الخير بالعلة الفاعلة (الله) وأرجع مصدر الشر إلى الإنسان باعتباره العلة الناقصة وهو الطرح الذي كان سائدا في العصور الوسطى ولاسيما في الفلسفة المسيحية مع أوغسطين وتوما الإكويني.

كما لم يغفل جاك ماريتان أن المصدر الحقيقي للمبادئ الأخلاقية يعود إلى العقل فالخير بالنسبة له يتمثل في تحقيق متطلبات الإنسان التي تتوافق مع الطبيعة الإنسانية التي يحددها العقل.

---

1 المصدر نفسه، ص ص 207 – 210.

ومن هنا يكون قد جمع ووفق بين مختلف الآراء الفلسفية في الأخلاق، فهو يعزو مصدر الأخلاق إلى العقل وإرادة الإنسان، وهذا ما ذهب إليه فلاسفة العصر الحديث الذين جعلوا من الإنسان هو محور العملية الأخلاقية بما يمتلكه من غرائز وملكة عقلية بالإضافة إلى الإرادة والحرية التي يتمتع بها، كما أنه لم يهمل دور الدين من خلال تأكيده على الدور الفعال الذي تقوم به الكنيسة كرمز من رموز الدين المسيحي، وهذا ما دعاه إلى القول بأن سعادة الإنسان الحقيقية تقوم بالجمع بين العلم القائم على العقل الإنساني والدين وما يحمله من قوانين إلهية.

لكن اهتمام ماريتان بالكنيسة وإدراجها في كل ما يخص الإنسان ولا سيما الأخلاق يتعارض مع ما ذهب إليه معظم الفلاسفة خاصة في الفترة الحديثة، إذ يتفق معظمهم أن الكنيسة في عصور سابقة كانت السبب في تراجع الإنتاج الفكري كما كان لها أثر سلبي على أخلاق الأفراد والتخلص من سيطرتها هو الذي أثر إيجابا على أخلاق الأفراد.

ومن بين الذين هاجموا الكنيسة في تلك الفترة مكيافللي إذ يقول: "نحن الايطاليين ندين لكنيسة روما وقسيسيها بما وصلنا إليه من عدم تدين وفساد خلق، بل نحن ندين لها بدين أعظم هو ذلك الدين الذي سيؤدي بنا إلى الانهيار"[1].

بمعنى أن تدخل هذه الأخيرة في ما يجب أن تكون عليه أخلاق الفرد سيؤدي إلى الفساد والجمود لأنها تجعل حرية الفرد محدودة، لذلك وجب الاعتماد على العقل الإنساني وحده كمشرع دون الرجوع إلى سلطة الكنيسة.

كما أن فكرة القانون لم تلق دعما كبيرا من طرف بعض الفلاسفة لمعاصرين أمثال بردياف[*] N.Berdiaff (1874 –1948) الذي رفض رفضا قاطعا أي نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها خاصة بطبقة العبيد ولغة العبيد، وهذا حسب رأيه إنكار لحرية الأفراد ودحض لإرادتهم.

---

1 بطرس غالي، محمود خيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط4، 1947، ص ص 198 - 199.

* بردياف: نيقولا بردياف، ولد في قرية أبو شوفو بالقرب من كييف، بدأ حياته الفكرية بإصدار مجلة الطريق محاولا التوفيق من خلال كتاباته بين القضايا الاجتماعية والدينية. (كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 98)

إذ يقول: "يجب عليك أن تفعل دائما بطريقة فردية وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد، لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانونيا". بمعنى أن الأخلاق التي يدعو إليها برديياف هي أخلاق فردية تتسم بالحرية والاختيار والتعبير عن ذلك كله في مختلف الميادين.

ثالثا- علاقة الأخلاق بالسياسة عند جاك ماريتان:

لقد اتخذ جاك ماريتان من فكرة الديمقراطية أساسا للربط بين الأخلاق والسياسية معتمدا في ذلك على ما تتسم به هذه الفكرة من قوة وانتشار في مختلف الأوساط الفكرية السياسية، انطلاقا من مبادئها التي تدعو إلى احترام رغبة كل إنسان في أن يشارك في الحكم الذي يعيش تحت ظله[1]، ومساهمتها في نشر مختلف القيم التي تدعو إلى العدالة والمساواة كمطلبين أخلاقيين. فما علاقة الديمقراطية بالأخلاق؟ وما تأثير هذه العلاقة على السياسة؟

يرى ماريتان أن الدّيمقراطية هي السبيل الذي يستطيع الجنس البشري من خلاله الاهتداء إلى الطريق السوي للحياة السياسية، لأنها تمثل التبرير العقلي الأخلاقي لهذه الحياة وبالتالي فهي تكتسي أهمية قصوى من خلال مساهمتها في تطور البشر وتحديد مصيرهم الدنيوي[2]، لأنها قائمة على حكم الشعب أو الحكومة الشعبية التي تسعى إلى تحقيق مصالحهم على أساس من العدل والمساواة.

وفي هذا الصدد يقول: "إن الديمقراطية هي السبيل الوحيد للتمهيد للتبرير الأخلاقي للحياة السياسية لأنها تنظيم عقلي للحريات المستندة على القانون "[3]. أي أن الديمقراطية ليست مجرد شكل من أشكال الحكومات، بل هي مثل أعلى قائم على يقين أخلاقي وديني[4].

---

1 تأليف لجنة من رجال الفكر: قوة فكرة الديمقراطية، ترجمة: وايت إبراهيم، مؤسسة روكفلر، (د م)، 1960 ص 05.

2 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص 79.

3 جاك ماريتان: المصدر السابق، ص 78.

4 Paul Valider: Maritain, Philosophe de la Démocratie, 14 Rue D'Assas, Paris, 2003 p. 349

كما أنها الأداة والوسيلة التي يمكن من خلالها إثبات شرعية الحياة المدنية انطلاقا مما تقوم به من مهام تتعلق بتنظيم مختلف الحريات التي يتمتع بها الأفراد وفق قانون معين.

كما أن الديمقراطية الحقة لا يمكن أن تفرض على المواطنين وأن تطلب منهم التمسك بأية عقيدة فلسفية أو دينية كشرط لانتسابهم إلى المدينة، وقد كان هذا المفهوم حسب ماريتان أمرا ممكنا في بعض الفترات التي سادت فيها النزعة الدينية المتطرفة[1].

إذ يستطيع مختلف الناس الذين ينتمون إلى مذاهب وأصول متباينة أن يتعاونوا في الواجب المشترك، من أجل الرفاهية المشتركة للمجتمع الدنيوي، بشرط اتفاقهم واستقرارهم على صورة واحدة من صور المجتمع الذي يتكون من أفراد أحرار[2].

من هنا يظهر الغرض الأخلاقي لهذا المفهوم السياسي الذي يشتمل على مفاهيم التعاون والعدالة والمساواة بعيدا عن كل سلطة قهرية واضطهاد من طرف الحكام والملوك.

وفي هذا الصدد يقول جاك ماريتان واصفا الواقع الفرنسي إبان الثورة الفرنسية: "منذ الثورة الفرنسية وتطور المثالية الفرنسية التي أنتجت التاريخ، كان لمعنى الحرية ومعنى العدالة الاجتماعية أثر في إعادة إحياء ودفع حضارتنا"[3].

من خلال هذا القول يذهب ماريتان إلى التأكيد أن المفاهيم الأخلاقية كالعدالة الاجتماعية والحرية لها دور بالغ الأهمية في بناء الحضارات وإعادة بنائها، وذلك من خلال محاولة تطبيق النظام الديمقراطي.

فالديمقراطية كنظام يمكن لها أن تعالج وتحل مختلف مشاكل الناس وذلك من خلال مراعاتها للأخلاقيات عند إعداد مختلف القوانين.

"فالسياسة فرع من فروع علم الأخلاق، ولكنه فرع متميز بصورة خاصة عن الفروع الأخرى لذلك الأصل، فالحياة البشرية لها غايتان نهائيتان إحداهما تالية

---

1 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص ص 131 - 132.

2 جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدين، ص 212.

3 Jacque Maritain: Christianisme et Démocratie, Ed de la maison Française, New York, 1943, p. 28

للأخرى، غاية قصوى ضمن نظام معين وهي المصلحة العامة الدنيوية، وغاية قصوى مطلقة وهي مصلحة عامة سامية أبدية"[1].

جاك ماريتان يرى أن النظام الديمقراطي هو الحل الذي يكفل ويضمن للإنسان الخروج من نظام السيطرة والقوة الذي نادى به بعض المفكرين والفلاسفة أمثال مكيافللي وهوبز اللذان يفصلان بين الأخلاق والسياسة.

فالمجتمع السياسي الفاضل هو ذلك المجتمع الذي يسعى إلى تحقيق العدالة والمساواة من خلال مراعاة حقوق ومصالح الأفراد عن طريق "الديمقراطية" كوسيلة أخلاقية وسياسة تبرر شرعية الحياة السياسية القائمة على حرية وسيادة الشعب.

لهذا السبب يدعو ماريتان إلى ضرورة الابتعاد عما يسميه "السفسطة المكيافيلية" فالمكيافليون يقولون أن العدالة واحترام القيم الأخلاقية تعني الضعف والانهيار، وهذا كذب محض، فالقوة حسب ماريتان تضعف إذا كانت مجردة من العدالة، فالأمم التي تكافح من أجل بلوغ الحرية أعظم بكثير من الأمم تسعى وتكافح في سبيل السيطرة.

وعما إذا كانت المجتمعات المعاصرة التي ينادي مفكروها بضرورة تطبيق هذا النظام قد نجحت في تجسيده، يجيبنا جاك ماريتان قائلا في كتابه "المسيحية والديمقراطية": "إن مأساة الديمقراطية المعاصرة لم تنجح بعد في تجسيد الديمقراطية لأنها تتطلب نظاما يستلزم توافق العقول حول القواعد الأساسية للحياة المشتركة بالإضافة إلى احترام العظمة الإنسانية وحقوق الإنسان"[2].

بمعنى أن فكرة الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة لم تجسد بعد، لأن ذلك راجع إلى مجموعة من الأسس والقواعد التي يجب الاتفاق عليها لأنها تمثل المبادئ المشتركة للحياة العامة التي تتطلب احترام الفرد كإنسان له مكانته وحقوقه التي يتمتع بها وهذا ما تفتقر إليه النظم السياسية المعاصرة.

1-الديمقراطية والدين:

وعن مصدر المبادئ والقيم التي يقوم عليها هذا النظام يذهب ماريتان إلى التأكيد أن: "المثل الديمقراطي، صادر عن الإلهام الإنجيلي، إذ يجب أن يبحث بقرون

---

1 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص 80 - 81.

2 Jacque Maritain: Christianisme et Démocratie, p

عديدة بعيدة عن عصر روسو وكانط"[1]، لأن أفضل نموذج فكري هو النموذج المؤسس على العقيدة الدينية لأن الروح الديمقراطية لا تستطيع أن تستمر وتحافظ على تقدم الإنسانية إلى الأمام إلا بالدّين الممثل في الكنيسة.

وهو في هذا الصدد يقول: "لأننا إذا حاولنا إبعادها عن تأثير إلهام الكتاب المقدس فإننا نجردها بذلك من الحياة لأنها لا تحيا إلا بالإلهام الذي تستمده من الكتاب المقدس، وبه وحده تستطيع أن تتغلب على ما تواجهه من المحن الرهيبة والإغراء المضلل، وبفضله تستطيع أن تسير قدما في انجاز مهمتها الكبيرة وهي التبرير العقلي الأخلاقي للحياة السياسية"[2].

وبالتالي فالديمقراطية تقوم على أسس ومصادر عقلية روحية وكذلك على قيم أخلاقية تهدف إلى تحقيق معنى العدالة والخير العام للإنسانية.

من خلال ما سبق نستنتج أن جاك ما ريتان جعل من الديمقراطية نظاما سياسيا أخلاقيا مصدره الدين بالدرجة الأولى، ثم يليه بعد ذلك العقل باعتبار أن الكتاب المقدس هو الإلهام الأول لكل القواعد الأخلاقية. بهذا النظام وحده يستطيع الفرد الحصول على حقوقه والقيام بواجباته بكل حرية، ما يجعله بعيدا عن أي سلطة قهرية تمارس عليه من طرف الحاكم.

إذا لا يمكن أن نجعل من الديمقراطية مجرد نظام سياسي، بل هو أخلاقي سياسي في آن واحد لأنه يهدف إلى ضمان كرامة الإنسان وتحقيق حريته وسعادته.

2- الحكومة العالمية:

تعتبر فكرة وجود حكومة عالمية من أبرز الأفكار التي دعا إليها ونظّر لها كبار علماء السياسة والاقتصاد في العالم ولا سيما في الغرب، إذ تطرقوا من خلالها إلى كيفية بلورة مشروع الحكومة العالمية التي تعتبر الوسيلة الوحيدة لضمان السلم في العالم وبالتالي منع قيام الحروب أو تجددها[3].

---

1 Ibid, p. 68.

2 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص 81.

3 داني جوزيف الكجي: الحكومة العالمية، هل هي مشروع واقعي؟، صحيفة أوان، العدد: 683، بيروت 2009، ص 20.

إذ أخذت فكرة الدولة العالمية مكانا بارزا في الفلسفة السياسية لما لها من قدرة على حل الكثير من المشكلات التي كانت سائدة، بالإضافة إلى قدرتها على تحقيق حلم الوحدة الشاملة للإنسانية، هذا ما جعلها تبدو كأمل إنساني راود واستهوى كثيرا من الفلاسفة تأسيسا على وحدة الجنس البشري ورغبة في إقامة حكومة عادلة لكل الإنسانية[1]، ومن بين الفلاسفة الذين نادوا بهذا الرأي جاك ماريتان الذي ميّز في فلسفته السياسية بين الدولة والكيان السياسي، فالدولة ترعى النظام العام وتفرض القوانين وتملك السلطات، كما تقوم بخدمة الشعب، أما الكيان السياسي فهو المنظم بقوانين عادلة، والمتكوّن من مؤسسات متعددة وجماعات محلية داخلية، بالإضافة إلى المجتمع الأخلاقي المنبثق منه[2].

ومن هنا ينتهي ماريتان إلى فكرة الحكومة العالمية في إطار النظام السياسي للعالم، إذ يرى أن مسألة الكيان السياسي مرتبط بالنظرية السياسية في النظام العالمي. ويقول في هذا السياق: "ستكون الحكومة العالمية دولة عليا منبثقة من كيان سياسي ومفروضة على الدول الخاصة، وتتدخل في شؤونها حتى وإن جاءت هذه الحكومة نتيجة انتخابات عامة وتمثيل"[3]، ومنه فهو يمنح السيادة العليا للدولة العالمية على حساب الدول الخاصة، فلها الأولوية في تسيير شؤونهم ورعاية مصالحهم.

لأن الحكومة العالمية حسب ماريتان هي الوسيلة الوحيدة لضمان السلم في العالم الذي يمكن الوصول إليه من خلال العمل الجاد والدؤوب لتكريس هذا السلام، أي أن العالم يوجد على مفرق سبيلين لا ثالث لهما: إما السلام الدائم وإما خطر الفناء الكلي الذي يعتبر نتيجة الحروب الموجودة بين الدول[4].

وفي نفس السياق الذي ذهب إليه جاك ماريتان نذكر بموقف سبينوزا Spinoza (1632 – 1677) الذي نادى قبله بضرورة وجود نظام عالمي يتوحد فيه كل الناس إذ يقول: "لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن كان لازما

1 محمد عثمان الخشت: مفارقات فلسفية بين الفارابي وهيجل، مجلة الدبلوماسي، العدد 29، القاهرة، 2008 ص 54.
2 جاك ماريتان، الفرد والدولة، ص 27 – 32.
3 المصدر نفسه، ص 221.
4 داني جوزيف الكجي: الحكومة العالمية: هل هي مشروع واقعي؟، ص 20.

عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم بحكم الطبيعة على الأشياء جميعا أصبح ينتمي إلى الجماعة"[1].

بمعنى أن سبينوزا من خلال قوله هذا يدعو إلى ضرورة التوحد والتجمع في مجتمع واحد يحكمه نظام أوحد، بغرض تحقيق الأمان وما هو أفضل بالنسبة للبشر، ومن ثمة تصبح حقوقهم جماعية يشترك فيها الجميع، وهو نفس ما ذهب إليه جاك ماريتان الذي يرى كما قلنا سابقا أن الهدف الرئيسي الذي جاءت لأجله الحكومة العالمية هو إحلال السلام الذي يجب أن يرتكز على أسس أخلاقية متينة.

وهو يقول في هذا الصدد: "وإذا لم تستطع الممالك أو الأمم والدول إحلال السلام وتحقيقها الاكتفاء الذاتي فإنها لا تكون مجتمعات كاملة فالمجتمع الأوسع الذي يستطيع إحلال السلام والاكتفاء الذاتي هو المجتمع الكامل، وهو في عصرنا المجتمع العالمي المنظم حيث أن إيجاد الحكومة العالمية يجب أن يتم بالطريقة الطبيعية الوحيدة لتولد المجتمعات السياسية، أي باستعمال الحرية والعقل والفضيلة"[2].

أي أن المجتمع الكامل الذي نصطلح عليه الحكومة أو الدولة العالمية مرتبط بمدى قدرته على إحلال السلام إضافة إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي، وذلك من خلال استعمال مجموعة من السبل تتمثل في الحرية والعقل والفضيلة.

فالدول التي لا تستطيع تحقيق هذين المطلبين هي مجتمعات صغيرة وناقصة، لا يمكن أن تشكل ما يسمى بالحكومة العالمية التي تمثل مجتمعا عالميا كاملا، باستطاعته إحلال السلام وتحقيق الاكتفاء الذاتي من خلال اتصافه (المجتمع العالمي) بالحرية والفضيلة واستعماله للعقل، إذ يقول جاك ماريتان: "لكي ترتفع فوق هذه اللزوميات العمياء نحتاج إلى إيقاظ الحرية وإيقاظ قواها الخلاقة"[3].

كما أن المجتمع العالمي يجب أن يتخذ من العدل أحد الصفات الملازمة له، حيث يقول: "فإذا ما خرج المجتمع الكامل الذي يتطلبه عصرنا إلى حيّز الوجود، أي إذا قام المجتمع السياسي العالمي، فإن العدل يلزمه بأن يحترم إلى أبعد حد

1 داني جوزيف الكجي: الحكومة العالمية: هل هي مشروع واقعي؟، ص 20.

2 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص ص 215 - 216.

3 جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدين، ص 211.

حريات أجزائه التي تبعث الحياة السياسية والأخلاقية، إذ أن هذه الحرّيات لا غنى عنها لتلك الأجزاء الهامة"[1].

أي أن المجتمع العالمي يجب أن يكون مبنيا على أسس وقواعد تحكمه، إذ لابد من وجود مبدأ العدل الذي يقوم على مراعاة واحترام الحرية في كل أجزاء المجتمع السياسي بما يضمه من أفراد يعتبرون أساس الحياة السياسية، وبالتالي فمن دون الحرية والعدل لا يمكن الحديث عن دولة عالمية.

يذهب ماريتان إلى القول بأن تجسيد الدولة العالمية ليس بالأمر الهيّن أو السهل، وذلك راجع للعوائق التي يمكن أن يلاقيها ذلك التجسيد.

ومثال ذلك ما يسمى بالسيادة المطلقة للدولة، وزخم الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين الأمم، حيث لا وجود لمنظمة عالمية سياسية توازي الوحدة الاقتصادية في العالم.

وهذان العائقان يحتمان ضرورة وجود حكومة عالمية واحدة والتي يجب أن تتم بالطريقة الوحيدة لتولد المجتمعات السياسية وذلك باستعمال العقل والحرية والفضيلة الإنسانية[2].

من خلال ما سبق ذكره نستنتج أن الحكومة العالمية حسب ماريتان هي الوحدة التي يرى فيها المجتمع العالمي خلاصه، ولن يتحقق ذلك ما لم تتخذ من العدل والفضيلة والحرية السبيل لإقامتها، أي أن أساسها أخلاقي بحت، وذلك بالابتعاد عن السيادة المطلقة التي تؤدي إلى الاستبداد، وهذا ما يرفضه ماريتان.

كما اعتمد جاك ماريتان على فكرة الحكومة العالمية كمشروع سياسي وأخلاقي في آن واحد، وذلك من خلال ما يهدف إليه من إحلال للسلام الذي ينشده كل البشر، وذلك من خلال الفضيلة الإنسانية التي يتحلى بها الأفراد والحرية التي يمتلكونها إضافة إلى العقل باعتباره المشرع لكل ما يخضع له الإنسان.

لكن المبادئ التي يجب أن تقوم عليها هذه الدولة تتعارض مع ما ذهب إليه بعض الفلاسفة أمثال مكيافللي وهوبس، مصرحين بأنه لا يمكن الجمع بين الأخلاق والسياسة لأنهما مفهومين متناقضين على الصعيد العملي، كلاهما من

---

1 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص 217.

2 داني جوزيف الكجي، الحكومة العالمية: هل هي مشروع واقعي؟ ص 21.

أنصار الرأي القائل بضرورة وجود السيادة المطلقة التي تحكم الدولة والتي يجب على الأفراد الخضوع لها لأنها الحل الذي يمكن من خلاله تلبية ما يطلبه كل مجتمع، مؤكدين بذلك على السلطة التي يتمتع بها الحاكم وهي سلطة مطلقة لا يمكن أن يتنازل عنها.

وهذا ما يرفضه ماريتان لأن السيادة والسلطة المطلقتين تعني وجود نظام سياسي ملكي يقوم على الحاكم ما يعني وجود الاستبداد والطغيان الذي يحد من حريات الأفراد ومن ثم فلا حقوق ولا واجبات. فالنظام الأمثل هو ذلك الذي يقوم على اختيار الشعب ورغباتهم لأنه الأساس الذي يتكون منه أي كيان سياسي، فالسيادة والسلطة مصدرهما الأفراد الذين يمثلون المجتمع أو الدولة وهذا ما يجب أن تقوم عليه الحكومة العالمية التي تهدف إلى إحلال السلام بعيدا عن الصراعات والنزاعات التي تؤدي إلى الفناء. وبالتالي فلا يمكن الفصل بين الأخلاق والسياسة لأنهما السبيل لتحقيق وحدة الإنسانية في ظل نظام عالمي يسمى الحكومة العالمية التي يجب أن تقوم على أساس ديمقراطي.

بعد هذا التشخيص لأمراض العصر الأخلاقية السياسية من وجهة نظر ماريتان ترى ما هي الحلول التي يقترحها؟

رابعا: ماريتان والإنسانية التي تدور حول الدّين:

1- ضرورة التوفيق بين العلم والحكمة:

وذلك بعد أن أدرك الإنسان، أن العلم والمهارات الفنية لا يمكنهما أن يكفلا تقدم الجنس البشري، بدليل أن رجال العلم يراجعون أنفسهم؛ أي على الذكاء البشري أن يدرك أننا قد أقبلنا على عصر حاسم في تاريخنا، أقبلنا على فترة يجب - مهما كلّفنا الأمر - أن تخضع للعقل فيها أدوات القوة الضخمة، التي حصلنا عليها بالسيطرة العلمية على المادة، وذلك بالتغلب على الشهوة الجامحة التي تتملك الإنسان وتدفعه إلى طريق غير طريق العقل وبخاصة وجوده الجماعي[1].

---

1 جاك ماريتان، الإنسانية التي تدور حول الدّين، ص 206.

فإذا كان العلم يهتم "بالوسائل" فإن مجال "الغيبيات" يتعلق بشيء، ليس هو العلم وإنما هو "الحكمة"، ولن يتحقق سلام أو حرية أو كرامة، في علم الغد مادام العلم والحكمة لا يتفقان، لقد انقضى عهد كنا نتوقع فيه، أن يحل العلم المشكلات الخلقية والميتافيزيقية والدينية، أو أن يستغني عنها، حينئذ كنا نعتمد على العلماء، لكي يقيموا في يوم من الأيام السلطة الروحية التي تقود البشرية، نحو الأوجه اليانعة من التقدم الذي لابد منه[1].

وأكثر من ذلك جاك ماريتان ينبه إلى قضية هامة، رجال العلم الآن منشغلين بتحليل باطني لضمائرهم، يتساءلون فيه عن العلاقة بين ضميرهم كرجال، وبين ما يمكن أن يستخدم فيه علمهم كعلماء، لهذا يمكن أن نراهم وقد حاق بهم الخطر من معاملة الدول لهم، كمجرد خامات صناعية لها قيمة خاصة، تعزى إلى إنتاجهم الذي يخرج على صورة المكتشفات وإذن فهي كرامة العلم ذاته، وكرامة العالِم التي تتعرض للخطر[2]، ولا يمكن تجاوز هذا الخطر إلا بتنمية الحكمة داخل العلم.

2- فشل المدنية الدنيوية:

وهنا يتعرض ماريتان لقضية العلمانية في المجتمعات الغربية ليقول:

إن العملية الضخمة، عملية تحويل الرجل المسيحي، إلى إنسان دنيوي قد عادت على كل العالم بنتائج باهرة، إلا الإنسان نفسه، فقد انقلبت الأمور إلى الأسوأ فيما يتعلق بالإنسان ذاته، وليس في هذا ما يدعو للعجب.

إن عملية تحويل الرجل المسيحي إلى رجل دنيوي، تتعلق فوق كل شيء بفكرة الإنسان وبفلسفة الحياة التي تطورّت في العصر الحديث، وقد بقيت مدنية القرن التاسع عشر على الأقل مسيحية، في مبادئها الحقيقية على الأقل، رغم نسيان هذه المبادئ، لكن الشقة ازدادت بُعدا بين السلوك الحقيقي في هذا العالم المسيحي الدنيوي، وبين المبادئ الخلقية والروحية التي أكسبته معناه ومنطقه الذاتي، والتي أراد أن ينكرها، ومن ثم فإن هذا العالم يبدو وكأنه خال من مبادئه[3].

---

1 المرجع نفسه، ص 207.

2 المرجع نفسه، ص 207.

3 جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدّين، ص 207-208.

وفي الحقيقة هذه المعضلة ليست معضلة تحويل الإنسان المسيحي إلى دنيوي إنها معضلة الفكر الغربي، الذي ما فتئ يؤطر نفسه في ثنائيات لا تعرف التوحيد أو التكامل: لا وسط بين المادة والروح، بين الدّين والدنيا، وحتى المسيحية فصلت بين مملكتي اللاهوت والناسوت، من خلال أعطي ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، ورسخت لرهبانية هي التي مهدت في النهاية إلى هذه العلمانية، أو الدنيوية المتعسفة، فإما أن يكون الإنسان مادي النزعة أو مثالي، أما الاثنين معا فلا. مثل هذه الإمكانيات الجامعة قلت بل وندرت في تاريخ الفلسفة الغربية، كما في تاريخ المسيحية، مما انعكس سلبا على حضارتها الحالية.

3- صورة الحضارة المسيحية الجديدة:

وهي الصورة التي يرجوها جاك ماريتان، ويتقبلها كحل لأزمة مجتمعه وحضارته ودينه طبعا، صورة تحاول لملمة ما فككته وفتته المادية الآلية والتطورية الداروينية والإلحاد والماركسية.

إن عصر العالم المسيحي الجديد - إذا حل- سيكون عصر التوفيق بين ما كان قد تفكك، عصر حضارة مسيحية "دنيوية" عصرا تمارس فيه الأمور الدنيوية والتفكير الفلسفي والعلمي، والمجتمع المدني، استقلالها الذاتي، وتدرك فيه -مع ذلك- الدور الملهب الإيحائي الذي تقوم فيه الأمور الروحانية، والعقيدة الدينية، والكنيسة، من مستواها الرفيع[1].

هذا الحل "الأمل" يبقى رغبة ملّحة عند الكثير من المفكرين ورجال اللاهوت والفلاسفة المسيحيين، بعد أن استنفذوا كل الحلول من جهة، ولقناعتهم بضرورة التوفيق بين الإيمان وقيم العالم الحديث.

ثم إن العالم الحديث فعلا اهتم بالإنسان، وحاول أن يعيد له قيمته التي سلبتها العصور الوسطى، فظن أن الإنسان يسترجع اعتباره، بأن يدير ظهره كلية للعصور الوسطى، وبالتالي إسترجاع اعتبار الإنسان يكمن في انفصاله عن الله، وكان ينبغي البحث عنه في صلته بالله، وبعدما زال الوهم الكبير في الإنسانية المركزة على الإنسان وبعد التجربة القاسية في مناهضة الإنسانية في الوقت الحاضر، فإن ما يحتاج

1 المرجع نفسه، ص 209-210.

إليه العالم هو إنسانية جديدة، إنسانية "مدارها الدّين"، أو إنسانية متكاملة تنظر إلى الإنسان في كل جلاله وضعفه الطبيعي[1].

بل هذه الإنسانية الجديدة عند ماريتان طموحة جدا، لأن العمل الأساسي لها هو أن تجعل روح الإنجيل ووحيه، يتخللان، مؤسسات الحياة الدنيوية، وهو عمل يهدف إلى تقديس النظام الدنيوي[2]. ومؤكد أنه حلم مبالغ فيه جدا، غير مؤسس على معطيات الواقع، على أقل تقدير مما يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في التناقض، لكن قد نجد له مبررا إذا وضع في خانة حلم المؤمن، أو عمل المبّشر الذي يرى الخلاص في المسيحية والمسيحية فقط.

يواصل جاك ماريتان عرض رؤيته المستقبلية التي يتمنى أن تسود فيها ديمقراطية مسيحية توفر الحرية، واقتصاد مسيحي يوفر العدالة، لأنه وقف على داء عصره "إن من أسوأ أمراض العالم الحديث ثنائيته، أو الفصل بين ما لله وما للدنيا لقد تُرك ما للدنيا، أو ما يتعلق بالحياة الاجتماعية الاقتصادية السياسية لقانونه المادي الشهواني، بعيدا عن مقتضيات الكتاب المقدس، فكانت النتيجة أن العيش في هذه الحالة قد اشتدت استحالته، وفي الوقت ذاته أمست في هذا الصدد الأخلاق المسيحية -التي لم تتخلل فعلا الحياة الاجتماعية للناس، عالما من القواعد الرمزية والألفاظ- لا في حد ذاتها، ولا في الكنيسة وحدها، وإنما في العالم الدنيوي، وفي السلوك الاجتماعي"[3].

ولن نسترسل في عرض مواقف الرجل حول "الإنسانية التي تدور حول الدّين" فهو فعلا يثير إشكالات لها أهميتها المعرفية والاجتماعية، حيث يتحدث عن الكاثوليكية والعقيدة الديمقراطية، عن خدمة السلام، عن الإيمان، الذي يجب أن يعيش به الإنسان. ومع كل الصعوبات والواقع المؤلم إلا أن الفيلسوف الكاثوليكي يبدو متفائلا بما هو قادم، إذ يقول:"ويبدو وكأن عصرنا من عصور الإيحاء، فيه تصفية لقرون عدة من التاريخ إننا مازلنا نجني ثمار الغضب، ولم تنته آلامنا بعد، ولكن عالما جديدا، سيخرج في نهاية الأزمة التي نعانيها"[4].

---

1 جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدّين، ص 210.
2 المرجع نفسه، ص 210.
3 المرجع نفسه، ص 211.
4 المرجع نفسه، ص 221.

ومهما كان شكل هذا العالم الذي سيخرج، روحاني الطبعة كما يتنبأ البعض، أم يغوص في ماديته بصورة أعمق، إلا أن المتفق عليه، أن عالم اليوم وفي الغرب خاصة يوفر مجالات اختيار أوسع بكثير من تلك التي كانت في العصور الوسطى فضغط الكنيسة على الأفراد توقف، وكل التيارات والمذاهب ألقت بدلوها وعبّرت عن آرائها بكل حرية، سواء التي تؤيد الدّين، أو ترفضه، كذلك العلم كشف عن منتجاته المفيدة والرائعة، والمميتة في الآن نفسه، وبالتالي توفر للإنسان في هذا العالم المتنوع الثقافة والمذاهب وتوفر له نوع من مساحة الحرية والاختيار، دون تجاهل وسائل التوجيه والضغط الإعلامية خاصة منها مما مكّن إلى عودة النشاط الديني وإحيائه حتى على المستوى الرسمي الكنسي.

وهذا الإحياء ليس بالمستغرب، فأوربا ظلت مسيحية لقرون من الزمن، ولا يمكن القضاء كلية على هذا التراث العريق، مهما قيل عنه، ثم إن الحاجة إلى الإيمان بالله، أو بالكائن المتعالي، كما يفضل البعض، كانت ولا زالت مطلوبة. هذا يؤكد ويبرر "استمرار وجود الحاجات والآمال التي كانت تعبّر عن ذاتها في الماضي بالديانة التقليدية، إن تفكير الناس حول هذا الموضوع بكامله، ينقصه الوضوح والدقة بشكل محزن، ومع ذلك، فبين الغموض والتيارات المتضاربة، يشك فيما إذا كانت الحاجات الدنيوية وإرضاؤها، هما اليوم أقل شدة، مما كانا عليه، عندما كان جسد كبير واحد للمسيح يشمل العالم المسيحي كله"[1].

خلاصة

هذه رؤية جاك ماريتان وغيرها كثير من المحاولات التي تهدف وبصدق وإرادة كبيرين إلى إيجاد حل أو مخرج من الأزمة، والأكيد أن مثل هذا الحل يساعد في ذلك، لكنه ليس الحل الذي يحظى بالإجماع أو يلبي كل الرغبات والطموحات، ومع ذلك تبقى محاولات المثقفين والمفكرين الغربيين المسيحيين والعلمانيين لها وزنها وأهميتها. بعد عرضنا لأهم عناصر إشكالية الأخلاق والسياسة عند جاك ماريتان نقف في ختام هذا البحث على أهم يمكن ما تم التوصل إليه، وذلك بضبط جملة من النتائج أهمها:

1 راندال: تكوين العقل الحديث، ص 217.

فلسفة "ماريتان" هي عبارة عن تراث فلسفي وواقع معاصر جاءت كنتيجة لإطلاعه على فكر سابقيه من فلاسفة الأخلاق وعلماء السياسة الذين اهتموا بهذا الموضوع من جهة، ومن جهة أخرى كنتيجة للظروف التي عايشها، إذ حاول" ماريتان" تقصي هذا الموضوع من خلال تحديد العلاقة بين الأخلاق والسياسة.

كذلك تعد فلسفة "ماريتان" من الفلسفات التي حاولت إعطاء بعد جديد لمختلف المفاهيم، من خلال تحديده لمفهوم الأخلاق ومصدرها، وصياغة مفاهيم دقيقة للمصطلحات السياسية كمفهوم السيادة والدولة والفرد.

ما نستطيع أن نستنتجه أن نظرية جاك ماريتان الأخلاقية السياسية جاءت في مجملها متأثرة بآراء توما الإكويني فيهما على اعتبار أنه فيلسوف توماي النزعة، كما موقفه من العلاقة بين الأخلاق والسياسة لم يختلف كثيرا عن سابقيه في تاريخ الفلسفة الأخلاقية أمثال أفلاطون وأرسطو وأوغسطين، إذ جاءت آراؤه موافقة لنوع العلاقة التي تربط المفهومين، ولا سيما آراء توما الإكويني. لكن النقطة التي يختلف فيها معهم هي كيفية تبرير وتفسير الطرح الذي تبناه كل واحد منهم، إذ اعتمد أفلاطون مثلا على فكرة العدالة التي تعتبر محور فلسفته الأخلاقية والسياسية، وهو نفس ما ذهب إليه أرسطو الذي ربط بين هذين الموضوعين من خلال ما تهدف إليه الدولة من تكوين مجتمع صالح، وذلك لن يحدث إلا من خلال الأخلاق التي تعمل على تكوين الفرد الصالح الذي يكون قادرا على تحمل مسؤولياته السياسية كاملة.

أما جاك ماريتان فقد جمع بين أوغسطين وتوما الإكويني وذلك بدمجه بين العقل والنقل ويظهر ذلك جليا في فكرة الديمقراطية التي استعملها كحجة لموقفه. فالديمقراطية حسبه تقوم على أساسين: أساس عقلي يتمثل في القوانين الوضعية التي تحكم حياة الإنسان وقوانين إلهية مصدرها الدين في تأكيده على الدور الذي تمثله الكنيسة سواء في السياسة أو الأخلاق.

كذلك فكرة الحكومة العالمية التي تناولها ماريتان بالبحث ليست فكرة جديدة لكنه يختلف في طرحها عن سابقيه أمثال هيجل الذي ربطها بالروح المطلق، إذ حاول ماريتان من خلال إرساء أسس النظام العالمي الذي يقوم على الحرية، العقل، والفضيلة والتأكيد على ضرورة إيجاد سبل لتعاون الشعوب وإمتزاج الثقافات

بهدف تحقيق الخير المشترك والسلام العالمي، ومن هنا يظهر ارتباط الأخلاق بالسياسة عنده.

كذلك لا ننسى محاولة جاك ماريتان إحياء النزعة الإنسانية التي توشك على الاختفاء نتيجة المادة، ويظهر ذلك في اهتمامه بحرية الفرد والإنسان ككائن عاقل له حقوق وواجبات لابد من مراعاتها. فالفرد يمثل النقطة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة ماريتان، هويعيش داخل المجتمع الذي يخضع إلى نظام سياسي ناتج عن إرادة الشعب ومنه فصلاح الفرد يؤدي حتما إلى صلاح هذا المجتمع.

من جهة أخرى بيّن ماريتان أن سبب الأزمات في الدول والمجتمعات راجع إلى خلل مفاهيمي اصطلاحي بالدرجة الأولى، إذ يرجع هذا الخلل إلى تاريخ الفكر الفلسفي وهو ما يستوجب التحليل الفلسفي كأداة للمعالجة.

وعموما ما نؤكد عليه فيما يخص طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة هي أن كلا المجالين لا يمكن الفصل بينهما باعتبار أن موضوعهما واحد هو الإنسان وغرضهما واحد وهو تحقيق السعادة الإنسانية التي تقوم على الحرية، الأخلاق والعقل. هذا هو الحل الذي ارتآه فيلسوفنا جاك ماريتان في تشخيصه لأزمة الفلسفة الأخلاقية في الفكر الغربي المعاصر والتي انعكست سلبا على الحضارة الغربية.

جدلية العلاقة بين الأخلاق والسّياسة
عند برتراند راسل

آمال علاوشيش
قسم الفلسفة- جامعة الجزائر[2]

المقدّمة:

ثمّة عالمين يعيش فيهما الإنسان: عالم الطّبيعة المادّي وعالم القيم الرّوحـــي، في الأوّل يعيش جزئه الحسّي ويكُون مثله مثلَ سائر الأشياء، وفي الثّاني يفرض ما يشاء من معايير فيكُون ملكاً ذُو سُلطان يحكُم بما يشَاء بلا حساب، وهكذا يتأرجح المرء في سُلوكه بين ما هو كائنٌ وبين ما ينبغي أن يكُون فيتقاذفُه العالمان بين مدّ وجزر.

في هذا السّياق تستهدف الأخلاق توجيه السُّلوك البشريّ من خـــلال قـــيم ومعاير تنظّمه على المستوى الفرديّ والجماعيّ باعتبار الانسان كائناً اجتماعياً كما هو الرّأي عند أغلب الفلاسفة، بينما تُحاول السّياسة أن تقُود حياته الاجتماعيّة أي حياة الجماعة وتُسيّر شؤونها لما فيه منفعتها وخيرها، الأمرُ الّذي يجعلُهما -الأخلاق والسّياسة- يستهدفان معاً جعْل حياة البشر ذات معنى وهدف. في هـــذا السّـــياق تعُود إشكاليّة الجدَل السّاخن بين السّياسة والأخلاق إلى الواجهَة لتُطرح من جديد وبشكل دَائم بسبب مناظر القمع والدم والجُوع والعنف المحمُوم والجثث الّتي تتجدّد كلّ يوم، واقعٌ مريعٌ مفخّخٌ وملغّمٌ يمُوت فيه يومياً الآلاف من البشر عبر العالَم لأنّه لم يسبق للسّياسة أن ابتعدت عن الأخلاق كما في عصرنا

هذا الأخير الّذي يُمكن وسمه وتوصيفه بغابة شرسَة الكُلّ فيها ذئابٌ بشـــريّةٌ مفترسةٌ تتربّص بغيرها الدّوائر بلغة هوبز، وهو ما يحيلنـــا لا محالـــة إلى الطّـــرح الماكيافلّي للمسألة من جهة، وإلى طرُوحات مُغايرة أخرى مثل تلك الّتي نادى بهـــا دُعاة السّلم أمثال مـــارتن لـــوثر كينـــغ Martin Luther King (1929–1968) والمهاتما غاندي Ghandi (1869–1948) وبرتراند راســـل B. Russell (1872-

1970)، هذا الأخير الّذي عانى الأمرّين في سبيل الدّفاع عن أفكاره وقناعاته بضرُورة تحقيق سلم عالميّ أو كونيّ، وهي الرّغبة الّتي ترتبطُ بشكل مُباشر بتصوّره عن طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسّياسة.

1- الأخلاق والطّبيعة البشريّة:

لا يمكن الحديث عن الأخلاق عند راسل دُون الحديث عن الانفعالات والدّوافع الّتي تشكّل الطّبيعة الإنسانيّة، وذلك نظراً لوُقوفها خلف الأنماط السّلوكية المُختلفة الّتي تصدُر عن الفرد باعتباره يتأرجح في صراع لا يتوانى بين ما هو أسمى وما هو أدنى، فهو يعيش ثنائيةً لا محيدَ له عن طرفيها اللّذان يتقاذفانه وهما العقل والعاطفة، ولن تتحقق سعادته إلاّ إذا استطاع تحقيق التّوازن بينهما، وبذلك يتميّز عن الحيوان "الّذي هو سلفاً كلّ ما يُمكن أن يكُون"[1]، ويتعقّد أيضاً ما دام يُؤْثر على خلافها الاجتماع والعزلة في آن معاً فيلتقي عنده هذان الميلان، الأمر الّذي يجعله ذُو طبيعة مزدوَجة فيها جانبٌ فرديّ خاصّ وجانبٌ اجتماعيّ عامّ.

والمعنى عند راسل أنّ الإنسان ما دام يملك عالَماً خاصّاً به وكائناً اجتماعياً في الوقت نفسه، كان لاً بدّ له من خطّة أو وجهة يسير إليها مستنداً إلى قيم تُتيح له العيش مع غيره فترسّخ علاقاته الاجتماعيّة على دعامة الغيريّة في الوقت الّذي تحترم فيه كينونته وذاتيته الخاصّة، وهذه الفكرة تُحيلنا إلى الحديث عن عنصرين أساسيين يتميّز بهما الإنسان وهُما كما يقول راسل عنصرا الفرديّة (l'individualité) والجماعيّة (collectivisme).

إنّ سلوك الفرد وحده يتميّز بالوعي دُوناً عن سائر الحيوان ممّا يجعله يهدف إلى غايات مُعيّنة، ويخلع عليه رداءً أخلاقياً باعتباره قادراً على التّمييز بين الخير والشّر والصّواب والخطأ وكذلك بين الحقّ والباطل. قيمٌ كهذه تفرض سلّماً أو ميزاناً تُوزن به أفعال البشر في المجتمع، ويكُون النّشاط الواعي والهادف بذلك وحده يتّسم بالأخلاقيّة.

---

1 كانط، تأملات في التربية، تعريب وتعليق: محمود جماعة، (تونس: دار محمّد علي، 2005)، ط1، ص 11.

من هذا المنطلق فإنّ دراسة الأخلاق عند راسل تنبني على دراسة مُستفيضَة للطّبيعة البشريّة، فهناك بواعث تُعزّز البناء العضويّ للجماعة واستمراريتها الفوريّة والّتي تتمثّل في تحقيق الحاجات الضّرورية من مأكل وملبس ومأوى بما في ذلك استمرار النّوع، لكن في المُقابل هناك بواعث أكثر قوّة تُفرزها الحياة في جماعة مثل التّنافس والتملّك والخيلاء وغيرها، الّتي يعُود إليها النّشاط السّياسي بالدّرجة الأولى، والّتي غالباً ما تكون متصارعةً أو متنافرةً الأمر الّذي يدفعنا إلى البحث عن تحقيق الرّغبات المُمكنة الّتي وحدها تحقّق الانسجام بين الأفراد، وتحُول دُون وُقوعهم في فخّ النّزاعات وهي الغاية الّتي لا تتوفّر في نظر راسل إلاّ من خلال برنامج تربويّ مخطّط له ومعدّ سلفاً يُحاول التّوفيق بين الطّموح والامكانات المُتاحة.

يُميّز راسل بين مبادئ (principes) الأخلاق والقواعد (règles) الأخلاق، الأولى ثابتةٌ وشاملةٌ من شأن الفلسفة أن تُقرّرها وهي أكثر عموميّة، والثّانية متغيّرة تختلف باختلاف الزّمان والمكان وتغيّر الظّروف ووُجهات النّظر وتتّخذ صيغة الأمر. إنّ هذه القواعد يستحيل أن تشمل السّلوك البشري بأسره لأنّ نتائج أفعال البشر تختلف في نتائجها بين المفيد والضّار، كما قد يكُون مصدرها الوحي أو التّقاليد أو الضّمير، وهي مصادر لا يعتبرها الفيلسوف رئيسيّةً للمعرفة، ومن هنا لا يجد مناصاً من رفض أيّ مجموعة من قواعد السّلوك تُقدّم إلينا على أنّها أساس الفضيلة الّذي لا أساس لها سواه لكلّ إنسان وفي كلّ الظّروف[1]، وهو بهذا يتّخذ موقفاً وسطاً بين دعاة الأخلاق النّسبية ودعاة الأخلاق المطلقيّة، والمعنى أنّه لا تُوجد هناك قواعد للسّلوك يُمكن أن تُقدّم إلينا على أنّها أساس الفضيلة.

هذا، ويؤكّد أنّه لوضع فلسفة أخلاقيّة لا شكّ سنعتمد على الرّغبة الّتي ستقف لا محالة وراء تصرّفاتنا الّتي تتميّز بصوابها الموضوعيّ فتكُون حسنة، وتدفعني إلى العمل على تدعيم الخير العامّ بطبيعتها الذّاتية وليس بفضل النّظام الاجتماعيّ فحسب، هذا الأخير من شأنه أن يمنحها طابعًا إلزاميًا[2]، ويضرب مثالاً في هذا السّياق بالاختلافات القوميّة أو ما يسمّيه "بالجماعات الغاضبة المُرتابة"[3] الّتي لا

1 راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ص 191.
2 راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعيّ، ص 74.
3 ibid ص 93.

تتّفق مصالحها فتشعر بالعدَاء تجاه بعضها البعض، وهو شعورٌ من شأنه أن يؤدّي إلى الحرب إذا استمرّ، وهو ما يُدركه رجال السّياسة جيّداً، شعورٌ ينبني في نظر فيلسوفنا على عجز هذه الجماعات عن إدراك أنّ مصلحتها الحقيقيّة إنّما ترتبط بالخير العامّ لا بالآمال الوهميّة والانتصارات الخاصّة[1].

في هذا السّياق فإنّ أساس الأخلاق هو الشّعور والإحساس، شعورٌ بالتّحبيذ وإحساسٌ بالاكتفاء والاستمتاع، هذا الأخير مرتبطٌ بالقيمة الذّاتية للفعل بينما الأوّل فمُتضمّن في تعريف الصّواب والخطأ[2].

يتّضح ممّا تقدّم أن المصدر الّذي يمنحه راسل للقيم الأخلاقيّة يفتقر إلى مفهوم الإلزام أو السّلطة الّتي تسهر على مراعاة احترامها من طرف الأشخاص والجماعات على حدّ سواء نظراً لارتباط الأخلاق بالرّغبة والشّعور، وحتّى تكتسي طابعاً موضوعياً يجب أن يُرغم الفرد على جعل تصرّفاته متّفقة مع مصلحة المجمُوع أو القطيع من خلال الحكُومة أو القانون أو العرف أو النّظام الأخلاقيّ. هذا الأخير الّذي يهدف إلى جعل الشّخص مستجيباً لمصلحة المجتمع وبقدر ما توسّع القطيع ليضُمّ جميع البشر بقدر ما تتحقّق هذه الموضوعيّة[3]، وهو ما يمنح المسألة الأخلاقيّة تعقيداً أكبر بحيث كلّما انتقلنا من مستوى الفرد الواحد إلى مستوى المجتمع نشأ كبت الرّغبات وتعارضت فازدادت صُعوبةً، ولعلّنا في هذه النّقطة بالذّات نلمس تأكيد راسل على الأخلاق في صبغتها الاجتماعيّة، الّتي من شأنها أن تقُود إلى الغاية أو الهدف الاجتماعيّ الأسمى الّذي ينشده وهو تحقيق السّلم، إلاّ أنّ هذا لا ينفي ضرُورة تمتّع الفرد بقسط من الحرّية وإن اصطدمت بعض الشّيء مع السّلطة.

إنّ النّظام الاجتماعيّ هو المسئول الأوّل عن تحقيق التّطابق بين الإشباع الفرديّ للرّغبات وبين الإشباع العامّ لها، وهذا في نظر راسل هدفٌ يشترك فيه الأخلاقي والسّياسي على حدّ سواء، فبوسعنا تعديل الرّغبات الفرديّة عن طريق التّربية بحيث تتطابق والخير" لأنّ في حياة كلّ منّا وجهان، وجهٌ يتحكّم فيه المُجتمع

1 ibid ص 94.
2 Ibid ص 104.
3 ibid ص 111.

ووجهةٌ تتحكّم فيه المُبادرة الفرديّة[1]، وتكاملُهما مسألة ضروريّة.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الظّاهرة الخلقيّة إنّما يتمّ تحليلها بمنهج يقوم على الاعتبارات النّفسية بالدّرجة الأولى، وراسل على الرّغم من عدم تصريحه بتبنّي موقف أنصار المذهب النّفعي، يبدو ميله إليه واضحاً وإن كان يرفض توحيد الخير والسّعادة كما فعَل هؤلاء، إلاّ أنّه يوافق على أنّ "خيرية السّلوك أو شرّيته إنّما تتحدّدُ بما له من نتائج"[2]، حيث يخلُص في النّهاية إلى أنّ الخير إنّما يكمُن في تحقيق التّوازن بين الرّغبات المتضاربة لترجيح أفضلها سواءً في ذلك بالنّسبة للفرد أو بالنّسبة للمجتمع، بحيث تؤدّي إلى أفضل النّتائج وإلى أكبر قدر مُمكن من الإشباع، وهو ما يجعل جوهر المشكلة الخلقيّة يكمُن في الاحتكاك بالآخرين.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ راسل برغم تأكيده على ذاتيّة القيم الخلقيّة والقضايا الّتي تعبّر عن أحكامها فإنّ ذلك لا يعني التنصّل من الالتزام الخُلقي، كما لا يعني أنّها ذاتيّة صرفة بدليل أنّ الرّغبات الّتي تبحَث عن الإشباع تنحُو إلى أن تكون رغبات عامّة قدر المستطاع ومن هنا راحت تكتسي طابعاً موضُوعياً، ولعلّ وجه الخلاف الأكبر بينه وبين النّفعيين من أمثال جريمي بنتام أنّه لم يحصر نتيجة الفعل فيما يفرزه من لذّة، وهذا ما يتّضح بجَلاء في نفوره من أعمال القسوة الّتي وإن كان بمقدورها أن تحقّق منفعةً إلاّ أنّها سلوكٌ منبوذٌ ومخزي ومُستهجَن.

2- السّياسة والأخلاق:

أمّا السّياسة فهي في نظره تمثّل فنّ قيادة الجماعة وأساليب تدبير شُئونها لَما تعتقد أنّه في مصلحتها "لهذا فهي تتعلّق بالقُطعان لا بالأفراد"[3]، وتهدف إلى جعل حياتهم على خير ما يكُون حتّى يتمكّن كلّ واحد من الحصُول على أكبر نصيب من الخير العامّ، وهو رأيٌ ذهب إليه بعد مآسي الحرب العالميّة الأولى، وهي تشترك مع الأخلاق في كونهما يهدفان إلى تعليم النّاس رُؤية تجعل لحياتهم هدفاً ومعنى

1 راسل، مثل عليا سياسية، ص 63.
2 راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ص 192.
3 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 152.

فيلتقيان في الدّعوة إلى بناء نمط من المبادئ والعلاقات الإنسانيّة الرّاقية، إلاّ أنّهما يختلفان في طابعها نظراً لاختلافهما النّوعي في المسائل المُعالَجة.

لهذا فإنّ إشكاليّة العلاقة بين المجالين تُثار باهتمام متزايد كلّ يوم نظراً للظّروف العصيبة التّي تمرّ بها الأُمم اليوم من خلال فرض حضُور القسوة والعنف وتغليب أساليب السّلطان على الحجّة، أي اعتماد الإكراه بدَل الإقناع ممّا أدّى إلى تناقض القول مع العمل.

فالعقل الّذي يُفترض فيه الفيصل والسّبيل لتجاوُز مُختلف العوائق أصبح مصدر تهديد خاصّةً عندما راح الواقع المعاصر يُشجّع بل ويُحبّذ تنمية وتحفيز العواطف الهدّامة دُوناً عن سواها في ظلّ بيئة كونيّة متسارعة.

لهذا يعدّ إرساء الديمقراطيّة وسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان وحده المناخ الأمثل لبناء علاقة صحيحة بين السّياسة والأخلاق تضمن احتكاك كلتيهما بنظام مُشترك يحتويهما. في هذا الإطار لم يدرس راسل الأخلاق بمعزَل عن السّياسة حيث كانت حرّية الأفراد هي مدار فكره، ورغم تصريحه بأن تطبيق الثّانية على الأولى أمرٌ عسيرٌ، إلاّ أنّ عملية الفصل بينهما أكثر عسراً والسّبب عائدٌ إلى الطّبيعة البشريّة وانفعالاتها الوحشيّة.

وتُعدّ نظريته في السّياسة امتداداً لنظريته في الرّغبات ولمفهومه عن الأخلاق الاجتماعيّة بشكل عامّ، وهو يقرّ بأنّ الرّغبة تتأثّر بالظّروف والتّربية وكذلك بالفُرص المّتاحة[1]، بحيث يمكن التّعديل من الانفعالات المدمّرة الّتي تُعدّ المسئول الأوّل عن حالات الاضطراب والفوضى والحرب الّتي يمكن أن تُصاب بها المجتمعات حتّى تتحقّق السّعادة للجميع، وهو كلامٌ من النّاحية النّظرية يبدُو سهلاً للغاية إلاّ أنّ الواقع يؤكّد طُغيان الحقد والتّنافس والخيلاء وحبّ القوّة، الّتي يعتبرها فيلسوفنا مصدر الخلل برغم بعض إيجابيّاتها وهي انفعالاتٌ يزداد نطاقها على الدّوام، الأمر الّذي يُؤكّد الطّابع الوحشيّ والشّرير للطّبيعة البشريّة. هذه الانفعالات المدمّرة الّتي إذا استمرّ النّاس في الانصياع إليها فإنّ مهاراتهم المتزايدة بسبب تقدّم العلم ستنقلب عليهم لا محالة وتُفضي بهم إلى الكارثة.

---

1 Ibid ص 137.

يقول راسل: "تنطوي كلّ قضيّة في السّياسة العمليّة على خلافـات ثلاثـة: خلافٌ حول الوسائل... اعتراف البعض بأنّ بعض أنواع التصرّفات شرّيرة في ذاتها ورفض ذلك من طرف البعض الآخر... وخلافٌ حول الغايـات "[1]. الخـلاف الأوّل هو من قبيل استغلال العمّال في ظلّ الرّأسمالية أو تشغيل الأطفال وكـذلك الأمر في ظاهرة الرقّ، حيث كان يُنظر إلى الإنسان باعتباره مجرّد وسيلة للإنتاج لا أكثر، ولم تُثر هذه الظّواهر أيّ تساؤل أخلاقيّ. أمّا الخلاف الثّاني فيرتبط بما يعتقد البعض صوابيته من الأفعال أي جُملة الأحكام الّتي يُصدرونها والّتي يضطرّون مـن خلالها إلى احترام رأي الآخرين ومشاعرهم[2].

والخلاف حول الغايات في نظر راسل من النّاحية الأخلاقيّة هو الّذي يستعصـي على الحلّ العقليّ لأنّه خلافٌ يقوم على مشاعر إنسانيّة، وعلى اعتبار نظرة نيتشـويّة طبقيّة وعُنصريّة حيث يشكّل جزءٌ واحدٌ من البشرية غايّةً بينما الباقون مُجرّد وسائل، "فاليوم هو الرّجل الأبيض ما دَام متفوّقاً.. وغداً سيكون الجنس الأصفر بعـد انهـزام أمريكا ضدّ اليابان في معركة بيرل هاربر Pearl Harbor* وستتعاقب الأدوار وتحصـل تغيّرات دوريّة حول الجماعات السّائدة، وفي كلّ مرّة سـيُوجد اضـطهادٌ وقسـوةٌ للمحافظة على سيادة سادة العالم المؤقّتين، وحينها لن يكُون الحكّام سُعداء لخوفهم من الاغتيال والثورة، والمعنى أنّ نظرية نيتشه حلمٌ ولكنّها عملياً كابوس"[3].

والسّؤال الّذي ينطلق منه فيلسوفنا هو: لماذا استعمل النّاس حتّى الآن ذكاءهم في صنع عالم لا يتمتّع به إلاّ قلّة؟ إنّ حبّ القوّة بدرجة معقُولة في نظره هي الباعث الأوّل على أغلب النّشاط السّياسي، حيث أنّها سمةٌ لرجل السّياسة، وامتلاكه لها سيعبّر عـن الطّموح الشّخصي الّذي وحده يوفّر له الطّاقة والقدرة على القيام بما ينفع المجمـوع[4]، ويضيف أنّ في أعمال السّياسة هناك دائما قوتان تحويان في الآن معاً الخـير والشـرّ،

---

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 88.

2 Ibid ص 91.

* غارة جوّية مباغتة نفّذها قوات البحريّة اليابانيّة عام 1941 على الأسطول الأمريكـي في المحيط الهادي بجزر هاواي، أسفرت عن خسائر معتبرة وأرغم الولايات المتّحدة الأمريكيّة على دخول الحرب العالميّة الثّانية.

3 Ibid ص 95.

4 راسل، الزّواج والأخلاق، ترجمة: عبد العزيز ابراهيم فهمي، (القاهرة: دار الهناء: 1957)، ط1، ص 167.

وهُما الباعث الاقتصاديّ وحبّ القوّة[1]، هذه الأخيرة إذا مُورست ضمنَ الحدُود المعقولة ساهمت في تحقيق السّعادة، أمّا إذا جُعلت غايةً في ذاها فإنّها تقُود بلا شكّ إلى الانهيار الأدبيّ والأخلاقيّ إن لم يكن الانهيار الخارجيّ، هذا ما جعل راسل يُصرّح بأنّ القمع السّياسي والقمع النّفسي من النّاحية التّحليليّة النّفسية يتلازمان[2]، ولذلك كان من وظيفة الحاكم أن يعمل على أن تسُود رغبات النّاس الجماعيّة أي المشتركة الّتي من شأنها خدمة الصّالح العامّ الّذي يشكّل هدف السّياسي الحكيم.

والمعنى أنّ الحديث في السّياسة يجرّنا لا محالة إلى الحديث عن الجماعة الاجتماعيّة، وعن عوامل تماسُكها، وحجم السّيطرة التي تُمارسها على الفرد ومدَاها وكذلك نوع الحكم أي القوّة وتركيزها أو توزيعها[3]. وفي السّياق ذاته فإنّ المُجتمع هو وسيلة لحياة صالحة لأولئك الّذين يُكوّنونه وليس كياناً يمتاز بنوع من السموّ في ذاته، بمعنى أنّه لا يجب أن يتّفق مع تخطيط خارجيّ مُسبق فهو ليس كلاًّ منظّماً أو جسماً مدبّراً تتداخل أجزاؤه تداخلاً متناسقاً وكأنّه يُعبّر عن نموذج للنّظام، وإذا اعتبرناه كذلك فإنّنا نقع فيما يسمّيه راسل "مغالطة المدير" (l'erreur de l'administrateur)[4].

"إنّ هدف رجل الأخلاق ورجل السّياسة يجب أن يكُون إنتاج أكبر قدر مُمكن من التّطابق بين الإشباع الفرديّ والإشباع العامّ، بحيث تكُون التصرّفات الّتي يقُوم بها الإنسان مدفوعةً بسعيه في تحقيق الإشباع لنفسه هي نفسها، بالقدر المُمكن، التصرّفات التي تجلب الإشباع للآخرين، ويعتمد المدى الّذي تبلغه هذه المطابقة في أي مجتمع بذاته على عوامل مختلفة أهمّها ثلاثة هي: النّظام الاجتماعيّ، طبيعة الرّغبات الفرديّة، ومقدار تأثير الثّناء واللّوم"[5]، ومأساة الكثير من السّياسيين النّاجحين اليوم تكمُن في أنّهم يُحلّون شيئاً فشيئاً شعوراً من النرجسيّة محلّ الاهتمام بالمجتمع والاهتمام بالوسائل الّتي يُدافعون عنها[6]، الأمر الّذي ينجرّ

---

1 Ibid ص 168.
2 راسل، غزو السّعادة، ص 20.
3 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 13.
4 راسل، السّلطة والفرد، ص 141.
5 ibid ص 132.
6 راسل، غزو السّعادة، ص 19.

عنه سخطٌ وتذمّرٌ في الدّاخل وهو أحد أهمّ الأسباب الّتي تهدّد السّلم والأمن في المجتمع.

إنّ من شأن حبّ القوّة أن يتحوّل إلى حبّ السّيطرة وأن يتحوّل بذلك تدريجياً إلى داء العظمة فيُريد الشّخص أن يهابه النّاس بدَل أن يُعجبوا به وهو ما أُصيب به الرّجال العُظماء في التّاريخ مثل الإسكندر الأكبر، أمثال هؤلاء الحكّام يُشعلون الحرُوب والعُدوان ويجعلُون من شعوبهم وسائل لتحقيق أحلامهم، وهم في حقيقة الأمر يخفُون ضعفاً داخلياً ويتحوّلُون إلى طغاة، والحلّ هو في أن يتحوّل الاهتمام إلى الخارج بدلاً عن الذّات، والعلاج إنّما يكمُن في التّربية، وبالتّالي تمكين العقل في الصّراع بينه وبين العاطفة حتّى يقف حائلاً في وجه الأهواء المدمّرة.

نزعة القوة هذه في نظر راسل يتّسع مجالها مع كلّ زيادة في التّنظيم[1]، والمعنى تمتّع الأقلّية بها في المجتمع وحرمان الأغلبيّة وهو الواقع الّذي خلقته ظاهرة التّصنيع في أوروبّا وكذلك زيادة المهارة في ميدان الزّراعة، الأمر الّذي راح يفرضُ إقامة احتياطات اتّخذت شكل "حقوق الإنسان" أو شكل نظام ديمقراطيّ.

وفي سياق الحديث عن السّياسة عند راسل تجدُر المُلاحظة بأنّه يُركّز على طابع العلاقات الدّولية الّتي تسُودها الهيمنة والانقسام، وهو يستعرضُ تاريخ الدّول الأوروبّية ليُبيّن أنّها إنّما تداولت في تولّي السّيادة وبسط السّيطرة على العالم، الأمرُ الّذي لا ينطبق على ميدان الاقتصاد والثّقافة في نظره، حيث كان العالم من الوجهة الاقتصاديّة يمثّل "وحدةً واحدةً قبل عام 1914"[2]، والأمر نفسه يصدُق على الثّقافة الّتي وحّدت الأمم رغم الطّابع المميّز للدّول، وهو يؤكّد على انتشار وهيمنة الثّقافة الغربيّة باعتبار أنّ الغرب "يمثّل المهارة الفنّية والقدرة الحربيّة"[3]، خاصّةً في القرن التّاسع عشر، حيث سقط الحُكم المُطلق في روسيا ابتداءً من 1906 وراحت

---

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 164.

2 Ibid. p. 17.

3 Ibid. p. 180.

* مؤرّخ انجليزي انتُخب عضوا في البرلمان عام 1830، وعضوا في المجلس الاستشاري الأعلى في الهند، اشتهر بإطلاق اسم السّلطة الرّابعة على الصّحافة في إنجلترا عام 1828.

تتّجه إلى الحكم البرلماني، وحيث بدأت اليابان تخرُج من عزلتها الوحشيّة من خلال التّجارة مع الغرب خاصّةً مع "انتشار أفكار توماس جفرسون (1743-1826) وماكولي* (1800-1859)"[1].

لكن تدريجياً وبسبب شبح الحرب عاد التفكّك والرّغبة في الاستقلاليّة من جديد، متسبّباً في تقهقر ثقافيّ سريع والنّتيجة لا محالة فوضى وعدم استقرار عارمين. هذا الانهيار الثّقافي في نظر راسل صاحَبه تفكّكٌ اقتصاديٌّ وراح الاعتقاد في السّلطة المُطلقة يستعيد نُموّه خاصّةً مع العداء بين الشّرق الشّيوعي والغرب الرأسمالي. ولأنّ التّصنيع كان معياراً للقوّة فقد اتّجهت الجهُود إلى تنميته باعتباره مصدراً للقوّة العسكريّة، وهو وضعٌ في نظر فيلسوفنا "يجنحُ إلى تشجيع الصّدام بين المذاهب المختلفة والكوارث السّياسية والمجاعات والحروب.."[2]. ولعلّ الظّاهرة الّتي تلفت الانتباه في هذا السّياق هو تمكّن العلم ونجاحه في أن يُزيل ويُقلّص من حجم هذه الاختلافات، فهو يمثّل وحدةً ولا يمتلك وطناً، حيث يستطيع رجل العلم الرّوسي والأمريكي" أن يتحادثان معاً إذا اقتصرا على العلم والأساليب الفنّية العلميّة دون أن يشعرا بأيّ خلاف بينهما..."[3]، ولعلّه المجالُ الوحيدُ الّذي بقي فيه العالَم موحّداً.

بالإضافة إلى ما تقدّم، فإنّه ممّا يزيد في رُعب العلاقات بين الدّول هو حجم الكراهيّة والحقد والخوف نحو أعداء محتمَلين، وهي مشاعرٌ طبيعيّة كامنة في الإنسان، الأمر الّذي يجعل التّنافُس على أشدّه خاصّةً بين الكتلة الشّيوعية والدّول الغربيّة، هذا الأخير إذا استمر فإنّ نتيجته لا مَحالة هي "التّدمير المُتبادل"[4]، وكأنّ الإنسان يستشعرُ من خلال ذلك مُتعةً في القضاء على نوعه البشريّ.

في هذا السّياق يؤكّد فيلسوفنا على الاستخدام السيّء أو السّلبي للعلم وللطّاقة الذرّية ويستند في ذلك إلى تصريحات أينشتين بحيث إذا لم يُوضَع حدّ للحرب الذرّية فإنّ فناء الحياة أمرٌ حتميٌّ، والمطلُوب هو تغيير الأساليب السّياسية،

---

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 181.

2 ibid ص 181.

3 ibid ص 182.

4 ibid ص 183.

الّتي إذا ظلّت على ما هي عليه فإنّ تقدّم المهارة العلميّة" سيجعل القنابل أكثر فاعليّة وصُنعها أقّل تكلفةً وسينشأ عن عدد كاف منها سُحباً محمّلةً بالإشعاع تتقاذفها الرّياح وتدفعها هُنا وهناك دُون اعتبار للحدُود السّياسية..."[1]، والنّتيجة ستكُون أشدّ ضراوةً مع الأسلحة البكتيريُولوجيّة.

إنّ الرّجال الأقوياء الّذين يوجّهون سياسات الأمم في نظر راسل لا يرون حتّى الآن أيّ بديل لهذا السّباق نحو الانتحار المتبادل، والمعنى أنّ السّياسيين لا يملكُون رغبةً في فهم الشّؤون العامّة على ضوء اعتبارات مُعيّنة هي اعتباراتٌ أخلاقيّةٌ بالدّرجة الأولى، والإنسان هو أسماها، ولعلّنا في هذا السّياق نستحضر المفهُوم الكانطي عن اعتباره غايةً في ذاته.

إنّ الزّيادة في المهارة لابدّ أن تُصاحبها زيادة في الحكمة الّتي تتناسب ومتطلّبات العصر، والمطلُوب لتحقيق ذلك أن يتمّ استبدال انفعالاتنا البدائيّة المدمّرة "بحكمة تقُوم على إدراك الخطر المشترك"[2]، فالكراهيّة تُولّد كرهاً وكلّما زادت حدّته كان الضّرر النّاجم عنه أكبر ومطلق، والمعنى أنّ التّعاون وحده يشكّل سبيلاً لإنقاذ البشريّة لأنّ المآسي الّتي جرّها الحربين العالميتين إنّما هي من صنع شخصيّات معيّنة من قبيل هتلر، ولا يمكن عدّها نتيجةً حتميّةً لظُروف خارجيّة بصفة مطلقة، فالصّراع الّذي يعكس سياسة القوّة هو من أجل السّيادة على العالم.

هذا الواقع المُزري الّذي فصَل الأخلاق عن السّياسة إنّما أفرزه تبنّي فلسفات القوّة الّتي تأسّست على مفاهيم المنفعة والتّمايز وإرادة القوّة، وفيلسوفنا ينتقدها جميعاً لأنّها جعلت من الإنسان وسيلةً لا غايةً ونظرت إليه بوصفه ذاتاً مُفردةً أو ذاتيّةً مستقلّةً منفصلةً عن المجمُوع أو الجماعة، وهو ما يظهر بوُضوح عند فيختة (1762–1814) ونيتشه (1844–1900) وبرغسون (1859–1941) والفلسفة البراغماتية على العُموم، فعند الأوّل ليس هناك سوى الذّات وهي الموجُود الوحيد في العالم، والّتي حينما تسعى إلى إثبات اللاّذات تدخل في سلسلة من الفيُوض أو الانبعاثات الصّوفية الّتي تنتهي بها لا إلى الذّات الإلهية أو اللّه باعتباره الفيض

---

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 185.

2 ibid ص 187.

الأعلى، إنّما إلى إثبات أنّ الألمان هم الطيّبون[1]، وهُم نموذج الإنسان الّذي ينبغي أن يسُود، وهي الفكرة الّتي سيتلّقفها نيتشه بعده ويحاولُ تطويرها من خلال الإنسان الأعلى(Superman) الّذي تتجلّى فيه مظاهر قوة الاقتدار، فلا يعترفُ إلاّ بالقيم الّتي تنعشُ الحياة، والقطيعُ بذلك ما هو سوى واسطة لتحقيق عظَمة البطل، وكذلك الأمرُ في فلسفة برغسون التطوّرية الّتي تقُوم على أنّ فهم الحياة إنّما يتمّ من خلال عمل الرّغبات الحيويّة الّتي تنبثق من العاطفة[2]، أمّا البراغماتيّة، فقد آمنت بأنّ صحّة المُعتقد إنّما تستندُ إلى نتائجه الطيّبة والسّارة، أي أنّ الأصلَ في هذه الحياة إنّما هو مقدار ما يتحقّق لنا من منافع ومسرّات ولذّات[3].

إنّ الرّغبة في السّلطة والنّفوذ وإن كانا يشكّلان جزءاً من الطّبيعة البشريّة، فإنّ قيام فلسفات عليه هو في الواقع محضُ جنُون، والواقع المعاصر بما شهده من حروب غاية في البشاعة لم يكن سوى تجسيداً وأثراً اجتماعياً لها، وهي بذلك لا ترضي الرّغبات الاجتماعيّة إطلاقاً.

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ الأخلاق في السّياسة كما يقصدُها راسل إنّما ترتبط بالمجتمع الدّولي، وبصورة خاصّة بالصّراع القائم بين الشّرق والغرب، هذا الصّراع الّذي اتّخذ في عصرنا أوجهاً جديدةً منذ انهيار الاتّحاد السّوفياتي عام 1989، والمخرج الوحيد لمثل هذا الوضع الّذي يهدّده السّباق نحو التسلّح وامتلاك أسلحة الدّمار الشّامل، وبالتّالي تحقيق السّلم، هو في خلق حُكومة عالميّة (Gouvernement mondial)، طبعاً على افتراض انهزام أحد الطّرفين المتصارعين. ولرفضه وعدائه الشّديد للشّيوعية فقد وصل راسل إلى استشراف هذا الوضع مُوضّحاً استحالة أن يسُود مثل هذا النّظام العسكريّ التُوتاليتاري المستبّد بقاع العالم، لأنّه مُؤسّسٌ على الحقد والكراهيّة والمرارة، وبالتّالي فإنّ الحلّ المتبقّي أمامنا هو أن ينتصر الغرب وهذا أيضاً ليس بالحلّ الأفضل لأنّ التفوّق العسكريّ سيكُون هو الفيصل.

والمعنى أنّ إنشاء حكُومة عالميّة إنّما يكُون نتيجة تراضي بين الدّول، وبين الأمم القويّة بشكل خاصّ، والسّياسة هدفها هو خلق القناعة بأنّ الحرب لم تكن

---

1 راسل، السّلطان، ص 286.

2 Ibid ص 289.

3 Ibid ص 288.

يوماً الفاصل إنّما التّفاوض السّلمي وحده، وأولى الخطوات في تحقيق ذلك هو الحدّ من نشاط الدّعاية العدائيّة والسّماح بتبادل حرّ للمعلُومـات بـين الطّرفيـة وفي الاتّجاهين[1].

إنّ استقرار المجتمع وبالتّالي أمنه وسلامته رهنٌ بالقضاء على هؤلاء المُتعصّـبين الّذين سيطرت على عقولهم فكرة أنّ الطّرف الآخر شـرّير، ووحـدها سياسـة التّراضي كفيلة بحلّ المشكلة والخُروج من هذا الوضع الّذي يعُود إلى ضعف الوعي السّياسي، هذا الأخير يُصوّر أبشع مصير وأسوء صُورة عن الطّبيعة البشريّة وكـأنّ المبارزة القديمة تعُود في شكل جديد وهو الوضع الّذي تجسّد بصفة فعليّة في ظاهرة الحرب الباردة.

هذا الواقع الّذي يحكُمه الشّك والرّيبة يشكّل أكبر خطر على السّلم العالميّ، ووحدها الدّول المُحايدة بوُسعها خلق جوّ من التّفاوض والدبلوماسـيّة، والّـذي ستضمنُ من خلاله على الأقلّ، كما يقول راسل "فترة توقّف سـلبيّ"[2]، يظهـر بوُضوح ممّا تقدّم أنّ راسل يُصوّر العلاقات بين الدّول مثلما هو عليـه الحـال في العلاقات بين البشر، وكأنّه يعُود بنا إلى توماس هوبز وإيمانويل كانط لاحقاً علـى حدّ سواء.

وفي إطار حديثه عن علاقة الأخلاق بالسّياسة يُقدّم في كتابـه "السّـلطان" تحليلاً للشّخصيات التّاريخية العظيمة الّتي لعبـت دوراً في أحـداث القـرن مثـل كروموبل ولينين وهتلر وموسوليني، فيصنّف الثّلاثة الأوائل من النّاحيـة النّفسـية بأنّهم شكّلوا نمُوذجاً للقادة العسكريين الّذين تمتّعوا بإيمان ديـنيّ عميـق جعلـهم يعتقدون بأنّهم اختيروا لتنفيذ أهداف كونيّة، وهو السّبب الّذي أوحى بالثّقة لدى أتباعاهم بزعامتهم، وذلك على عكس الأخير الّذي كان في نظـر راسـل شـبيهاً بنابليون، ذلك الجندي الانتهازيّ الّذي حكمته أمجاد شخصيّة[3].

هذا، والطّراز الشّائع في السّياسي الحقيقيّ النّاجح هو أن يسـتخدمَ جهـازاً قائماً وأن يتمكّن في النّهاية من السّيطرة عليه وجعله أداةً طيّعةً لإرادتـه (هـذا في

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 200.
2 Ibid ص 207.
3 راسل، السّلطان، ص 27.

النّظام الدّيمقراطي)، والأمر يختلف في أوقات السّلم عنه في أوقات الحرب، ففي الأولى يكفيه أن يُوحي بالانطباع بأنّه رجلٌ ثابتٌ وذُو حكم موزُون أمّا في أوقات الإثارة والحمَاسة فهو بحاجة إلى فنّ الخطابة أي القدرة على إقناع الجماهير وبأنّه الرّجل الصّالح لتحقيق ما يُريدون"[1]،

وإلى جانب ذلك كما يقُول راسل فإنّ استهداف السّاسة لمصالحهم الشخصيّة جعل هذا الميدان أكثر نفاقاً واصطناعاً من العمل التّجاري أو الصّناعي، حتّى أنّ عدداً من كبار رجال الصّناعة والتّجارة اكتسبُوا فنّ الخداع السّياسيين وتعلّموا طريقة الادّعاء بأن المصلحة العامّة هي هدفهم من وراء تجميع الثروات، ولا ريب في أنّ هذا مثالٌ عن الاتّجاه لخلق تلاحُم والتئام بين السّياسة والاقتصاد[2]، وهو ما يُؤكّده الواقع المعاصر.

إنّ جوهر المشكلة إنّما يكمُن في أنّ نظرياتنا السّياسية هي أقلّ ذكاءً ممّا وصلنا إليه من مستوى علميّ، ومن معرفتنا ومهارتنا بالطّرق الّتي تؤدّي أكثر من غيرها لأن تجعلَ الحياة سعيدةً ومُشرقةً أيضا، في هذا السّياق تُعتبر مقاربة هابرماس ذات قيمة كبيرة لأنّ المطلُوب هو أن ننتقل من مفهوم الأخلاق كما انحدَر إلينا من ثنايا الميتافيزيقا التقليديّة، لنؤسّس مفهُوماً جديداً تفرضه الأوضاع الاجتماعيّة المُعاصرة جرّاء التّراكُمات المعرفيّة الّتي عرفتها، لتُصبح مهمّتها هي بلورة المبادئ الّتي تنظّم العلاقة بالآخر، خاصّةً في ظلّ الانقلابات الاجتماعيّة المتجدّدة الّتي تمسّ الفرد والجماعة على حدّ سواء، ولعلّ الإفرازات الخطيرة للتّطور التّقني على الطّبيعة وعلى الإنسان أبرز مثال، وحتّى يتحقّق ذلك في نظر هابرماس لابدّ من تحقيق تواصُل من نوع جديد يقوم على أخلاقيات حوار خاصّة، لأنّ عصر العولمة الّذي نحيا في ظلّه ينقلنا بشكل عفويّ من حالة فرديّة إلى حالة جماعيّة واجتماعيّة، خاصّةً في مستوى العلاقات الدوليّة.

إنّنا نعيش في زمن هيمنة علميّة صارخة أفرز علاقات دوليّة قائمة على منطق القوّة الأمرُ الّذي يجعل طرح سؤال حول إمكانيّة قيام إتيقا جديدة أمراً مُلحاً، وهي المسألة الّتي ترتبط بالنّتائج الأخلاقيّة للعلم بلا مُنازع، والمعنى أن يتمّ إخراج العقل

---

1 Ibid ص 56.

2 Ibid ص 222.

إلى المجال العامّ لتتحقّق المشاركة في الحوار من خلال الممارسة والتمرّن على مناقشة بينذاتية مُتبادلَة تفترض درجةً من المسئوليّة[1]، وكذلك شرُوطاً اقتصاديّةً واجتماعيّةً وثقافيّةً[2]، فيكُون التّواصل بذلك وحده قادراً على تحقيق الاتّفاق بواسطة عمل حجاجيّ يقُوم على المناقشة والإقناع ولا يستند إلى اللّجوء إلى القوّة، وقد استوحى هابرماس إتيقا المناقشة من أخلاقيات كانط باعتبارها تقُوم على مبدأ كونيّ هو الأمر المُطلق إلاّ أنّه ركّز على كونيّة المصالح المشتركة بين بني البشر الّذين ينبغي أن يقفوا على قدم المساواة، والمعنى الجليّ من ذلك أن الفيلسوف يملك إيماناً بإمكانية إصلاح الأوضاع الهشّة للعالم الرّاهن بما تتضمّنه من صراعات دمويّة، عالمٌ لا يُؤمن إلاّ بالقوّة والدّمار، هذه القوّة الّتي تسعى مُختلف القوى السّياسية إلى تبرير استمرارها بحجّة إقامة المؤسّسات الديمقراطيّة والشّواهد على ذلك لا حصر لها بينما المطلُوب هو إرساء لغة الحوَار المتبادَل الّذي لا غنى عنه في ظلّ المعطيات الحالية للعالم.

خلاصة:

يتبيّن ممّا سلَف أنّ الحديث عن الأخلاق والسياسة يفرض نفسه نظراً لتجدّد دواعي طرح إشكالية العلاقة بين المجالين وبشكل لا يتوقّف، فالطّبيعة البشريّة ما تنفكّ تزيد في طغيانها وجبروتها مُفسحةً المجال لتحقيق أكبر وأسوء ما فيها من رغبات وأهواء مدمّرة هذه الأخيرة الّتي بالإمكان تهذيبها دُون قمعها ضمن نظام سياسيّ يحُول دُون تغييب حرّيات البشر واستباحة حقوقهم، حتّى لا تمُوت بداخلهم البنية الأخلاقيّة الإنسانيّة، وهو ما لا يتسنّى إلاّ من خلال إرساء عقد اجتماعيّ ينبني على أسس ديمقراطيّة حقّة، يعدّ احترام القانون وحقوق الإنسان مناخه الأمثل حتّى نتمكّن من بناء علاقة صحّية بين الأخلاق والسّياسة، ولأنّ المسألة عند راسل ترتبط بالعلاقات بين الدّول فإنّ المُواطنة الكونيّة الّتي نادى بها إيمانويل كانط والحكومة العالميّة الّتي تحتكر السّلطة العسكريّة وإنتاج الأسلحة،

---

1 يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010)، ط1، ص 23.

2 Ibid ص 35.

وتأسيس أخلاقيات حوار حضاريّ وحدها من شأنها تحقيق واقع إنسانيّ أفضل، خاصّةً في ظلّ ثورة الاتّصالات والمعلوماتيّة الّتي جعلت الشّعور بالانتماء والتّضامن يتّسع ويتنامى، الأمرُ الّذي من شأنه أن يُسهم في خلق موقف عالميّ يقُوم على ضرورة الاعتناء بالجنس البشري قبل أن تفنيه حرب كونيّة أخرى قد تندلع في أيّ لحظة.

المصادر والمراجع:

راسل، غزو السّعادة، ترجمة: سمير شيخاني، (بيروت: دار الأمير، 1995)، ط1.

راسل، الزّواج والأخلاق، ترجمة: عبد العزيز ابراهيم فهمي، (القاهرة: دار الهناء: 1957)، ط1.

راسل، السّلطة والفرد، ترجمة: شاهر الحمود، (بيروت: دار الطّليعة، 1961)، ط1.

راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة: إبراهيم يوسف النجار، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ط1.

راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: حسن محمود، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، د. ط.

راسل، السّلطان، آراء جديدة في الفلسفة والاجتماع، ترجمة: خيري حماد، (بيروت: دار الطليعة، 1962)، ط 1.

يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010)، ط1.

كانط، تأملات في التربية، ترجمة: ترجمة: تعريب وتعليق: محمود جماعة، (تونس: دار محمّد علي، 2005)، ط1.

الأخلاق الوجودية عند دوستويفسكي-
"دراسة في الأخلاق عند الوجوديين الملحدين"

كريم الصياد

كلية الآداب، جامعة القاهرة- مصر

مقدمة

يتعرض هذا البحث لنقطة غاية في الدقة والأهمية، وذلك فيما يتعلق بالفلسفة الوجودية عمومًا، وفيما يتعلــق بــــ "دوستويفســكى" "**F. Dostoevsky**" (**1821–1881**) على وجه الخصوص، ألا وهى مسألة فلسفة الأخــلاق في ســياق الإلحاد الوجودي متمثلةً تارة في موت الإله عند نيتشه، وتارة أخــرى في مــوت الأب عند دوستويفسكى.

وترجع الصعوبة الأساسية في هذا المجال إلى صعوبة التعامل مــع النمــوذج المختار للبحث، فهو ليس مفكرًا نسقيًا، هو أقــرب إلى روائــي متفلســف، أو فيلسوف يكتب بشكل السرد الدرامي بالغ العمق والثراء، غير أنه قد ســجل رد فعل صارخًا على تطورات المجتمع الأوروبــي آنذاك -أي في القــرن التاســع عشر-.

ولهذا السبب لن يتبع هذا البحث أسلوب عرض المقدمات صعودًا إلى النتائج بالشكل التقليدي خاصة في (ثالثًا) منه (الجزء الخــاص بدراســة دوستويفســكي نفسه)، بل سيلجأ إلى قراءة الشخصيات الروائية، والأحداث الدرامية، في ضــوء الآراء الواردة على ألسنتها، وذلك طبقًا لاعتقاد الباحث أن الأفكار قد تحولت إلى شخوص وأحداث عند دوستويفسكي.

بيد أن ذلك يستتبع ضرورةً بلورة قضية الإلحاد الوجــودي أولاً في الفصــل الأول، من أجل سهولة تتبعها عند نموذج الدراسة.

فماذا يعنى الإلحاد الوجودي؟

أولاً- الإلحاد الوجودي:

يُقصد بالإلحاد الوجودي -والذي سيتطرق إليه البحث حالاً- ذلك النوع المتميز من الإلحاد بما يفرقه عن الإلحاد الطبيعي العلمي أو الوضعي من جهة، وعن الإلحاد الأيديولوجي من جهة أخرى.

فإذا كان الإلحاد الوضعي لا يعترف بوجود إله على المستوى الطبيعي، وذلك لافتقار البشر إلى الأدلة المادية الحاسمة على وجوده، وإذا كان الإلحاد الأيديولوجي لا يعترف بوجود إله من أجل إصلاح أوضاع اجتماعية وسياسية يزيدها الإيمان بالإله استفحالاً واستمرارًا، فإن الإلحاد الوجودي - لدى الوجوديين الملحدين - إنما يقوم على رفض الاعتراف بسلطة الإله من أجل الحفاظ على الحرية الإنسانية، وعلى خطورة القرار ومحاولة منع الإنسان من التشيؤ في مواجهة الأوامر الإلهية المطلقة، وهو في هذا يحاول أن يؤكد على أصالة الدوافع الأخلاقية بوصفها دوافع إنسانية بحتة.

إذن فالإلحاد الوضعي نتيجة أسفرت عنها مقدمات منهجية علمية، بينما لا يتأسس الإلحاد الأيديولوجي على مقدمات، بل على نتائج، فهو إلحاد غائي يجد سببه فيما يُفترض أن يسفر عنه عمليًا، أما موضع الإلحاد الوجودي من المقدمات والنتائج فهو متوسط، وسببه هو عين نتيجته، وكلاهما هو عين ماهيته، ونعني بذلك: أن الوجودي الملحد لا يؤسس إلحاده على مقدمات واقعية صادقة، ولا يهدف إلى نتيجة يُرجَى تحققها واقعيًا، بل أنه يجد أساس تمرده في فعل التمرد ذاته الذي يؤكد على الاستقلال، يدل على الاستقلال أولاً بما هو مقدمة للتمرد، ويؤدى إلى الاستقلال ثانيًا بما هو نتيجة له.

والنتيجة النهائية لهذه المقارنة أن الإلحاد الوضعي يقوم أساسًا على رفض الميتافيزيقا بما فيها مفهوم "الإله"، كما هو الحال لدى كارناب مثلاً Carnap[1]، بينما يقوم الإلحاد الأيديولوجي على محاولة إدراك هدف عملي سياسي أو إجتماعى بوصف الميتافيزيقا أو الدين بنية فوقية Superstructure كما نجد عند

---

1 "يأخذ كارناب في تحليل الكلمات الميتافيزيقية، ويكتشف أنها خالية من المعنى، ومن أمثال هذه الكلمات: مبدأ الوجود والماهية والله" محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (دار المعارف، القاهرة، 1986، ط2) ص 240.

ماركس مثلاً[1]، أما الإلحاد الوجودي فهو إلحاد أخلاقى قيمى، إلحاد أكسيولوجى وليس أنطولوجيًا أو أيديلوجيًا.

ومن أجل دراسة هذه القضية، لابد أن ينقسم هذا الفصل إلى شق سلبى وشق إيجابى، فالفصل الأول يعالج جانب الإلحاد الأخلاقي ذاته بما هو سلب للإيمان اللا أخلاقى، بينما يعالج الفصل الثانى جانب الأخلاق الإلحادية التى يفترض إمكان قيامها على الأقل كشرط لسلب الأخلاق الإيمانية.

1- الإلحاد الأخلاقي:

معنى الإلحاد الأخلاقي هو الإلحاد من أجل الموقف الأخلاقي، ذلك الموقف الذي لا يكون أخلاقيًا إلا مع توافر شروط معينة، وغنى عن الذكر أن هذه الشروط لا تتحقق أبدًا – من وجهة نظر الإلحاد الأخلاقي – في الموقف الإيماني.

بشكل أكثر مباشرة وارتباطًا بالتقديم السابق لهذا الجزء، يمكن القول: إن الإلحاد الأخلاقي هو الإلحاد الوجودي عند الوجوديين الملاحدة، وهو الذي يتحدد عن طريق الإشراط الشامل للفلسفة الوجودية ككل، أي ما يميزها عن باقي الفلسفات في النقطتين التاليتين:

- النظر إلى الذات الإنسانية الفاعلة الفردية المتعينة باعتبارها الموضوع الأساسي للبحث الفلسفي[2].

---

1 "الفلسفة أو الميتافيزيقا رغم كونها مجردة، فإنها لا تكف عن أن تكون مرتبطة بالواقع، ذلك أن.. الطبقة التى تخلق الأيدولوجيا تستخدم الميتافيزيقا سلاحًا تستعين به في تخدير أذهان الناس" المرجع نفسه، ص 265.
انظر أيضًا: "كان الإقطاع يخوض معركة موته ضد البرجوازية التى كانت آنذاك ثورية، ولم تكن فكرة حرية المعتقد والحرية الدينية إلا إيذانًا بسيطرة حرية المزاحمة في مجال المعرفة "كارل ماركس وفريدريك إنجلز: البيان الشيوعى، ترجمة العفيف الأخضر (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1998، ط1) ص 46.

2 "هذا الأسلوب في التفلسف.. هو فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع.. الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزًا للشعور والوجدان "جون ماكورى" الوجودية (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1982، بدون رقم الطبعة) ص 12.
انظر كذلك "الوجودية إذن.. اتجاه عام لتحليل الوضع الإنساني" د. يمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية (دار الثقافة العربية، القاهرة، 2005، ط2) ص 42.

- معالجة الذات الفردية على أساس التمييز بين الوجود Existence والماهية Essence بشرط أسبقية الأول (أي الوجود)[1].

إن الإلحاد الوجودي إذن هو عدم اعتراف بسلطة الإله باسم صون هذين المبدأين، وهو ما يصل بنا إلى نقطتين أخريين:

الأولى: كيف يميز هذا الإشراط الإلحادَ الوجودي بما هو إلحاد أخلاقي عن الإلحاد الوضعي والأيديولوجي؟

والثانية: كيف يؤدى الموقف المناقض (أي: الإيماني) إلى إخلال بالإشراط السابق؟

والإجابة عن السؤال الأول أن الإلحاد الأخلاقي إنكار لسلطة الإله، وليس لوجوده؛ هو محاولة للتمرد، ومحاولة لتحمل المسئولية مهما بلغت خطورتها، بل وعلى أخطر وجه لها حتى لو كان الثمن هو الخطيئة والقلق[2]، وهو يتحدى السلطة بمجرد أن يبدأ في مناقشتها وحين يناقشها فإنما يعترف بوجودها على المستوى الأنطولوجي ضمنًا[3]، ذلك أنه - كما سلف - إلحاد قيمي لا أنطولوجي[4].

بهذا يكون الإلحاد الأخلاقي محاولة للحفاظ على إمكانية ارتكاب الخطأ، واعتبار هذه الإمكانية شرطًا لإمكانية فعل الصواب أيضًا، بل واعتبار الخطأ جزءًا ضروريًا من الخبرة الفاعلة الشعورية والقادرة على التشريع لنفسها بنفسها؛ أي: الخبرة الأوتونومية Autonomic.

---

1 "يقول سارتر معبرًا عن هذه الرؤية إن وجود الإنسان يسبق ماهيته" جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص 13. وأنظر كذلك د. يمنى طريف الخولي: المرجع السابق، ص 50.

2 "التمرد الميتافيزيقي يحتج على عدم اكتمال الحياة الإنسانية كما يتمثل في الموت.. في الشر.. يرفض بالتبعية الاعتراف بالسلطة التي تفرض عليه أن يعيش في هذه الوضعية، وإذن لا يكون المتمرد الميتافيزيقي منكرًا لوجود الله، ولكنه يعترف بوجوده ويعتبره أصل الموت والشر "ألبير كامى: المتمرد، ترجمة عبد المنعم الحنفي (الدار المصرية، القاهرة، 1964، بدون رقم الطبعة) ص 32.

3 "إن العبد يحتج ضد سيده، وهو باحتجاجه يؤكد وجود هذا السيد.. وبنفس الطريقة يؤكد وجود السلطة التي يعلن تمرده عليها باستمرار مناقشتها" المرجع السابق، الموضع نفسه.

4 "التمرد ليس بنفي خالص، لكننا نجد قيمًا يُتمرد باسمها" المرجع السابق، ص 31.

وبهذا أيضًا يقتصر الإلحاد الوضعي والأيديولوجي على إنكار الوجود، وعدم خوض مناقشة مع السلطة وإلا كان هذا نفيًا للنفي، وهو فارق جوهري كما نرى.

أما الإجابة عن السؤال الثاني: فهي أننا نلاحظ أن جوهر هذا الموقف الأخلاقي هو التوتر الدائم في حالة شد وجذب لا تنتهي، وهو توتر خلاق مبدع يتوقف دائمًا عند الجديد والمتفرد، وهو على وجه التحديد: القلق الوجودي بكل ما يحمل من آلام وآمال.

إن الموقف الديني لا يرتضى ذلك القلق الأوتونومي حلاً لمشكلة الوجود الإنساني، بل يتجه إلى ضرورة القضاء عليه بحسم الإجابة عن أسئلته[1]، كذلك فهناك مذاهب أوتونومية أخرى لا تعترف لا بوجود القلق ولا بأهميته كمذاهب اللذة والمنفعة العامة مثلاً[2]، لذا يعانى الإلحاد الأخلاقي من مواجهة لـ (اللا قلق الديني) والـ (لا قلق العلماني) كليهما.

إن حسم موقف القلق بالإيمان والطمأنينة يبدو لا أخلاقيًا بالمرة من وجهة نظر الوجوديين الملاحدة، إذ يقضى على الوجود الأصيل، الوجود الذي يمتلك فيه الموجود نفسه وقدرته على تحديد ماهيته، الوجود الذي يتميز بالخصوصية Mineness، وهى فكرة قام عليها مفهوم النبذ السارترى، أي نبذ الله للإنسان وغياب المشرّع القبلى، وفتح باب الممكنات بلا محتوى محدد[3]، فقط هناك شرطان صوريان: الإبداع والتفرد من جهة، والمسئولية الهائلة من جهة أخرى[4]، وبهذا يصبح الموقف الأخلاقي أقرب إلى الإبداع من الإتباع، أقرب إلى موقف

---

1 مثال ذلك موقف تيليش "الإيمان بالعناية الإلهية يقهر القلق الأونطيقى، والإيمان بالغفران يقهر القلق الأخلاقى، والإيمان بالرب.. يقهر القلق الروحى" يمنى طريف الخولى: مرجع سبق ذكره، ص 120، 121.

2 "إن الفيلسوف الوجودى يعارض بشدة نوع الأخلاق العلمانية التى تود تنحية الله بأقل جهد ممكن" جان بول سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا دميان (دار بيروت، لبنان، 1954، بدون رقم طباعة)، ص 23.

3 جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص 298، ص 300.

4 العبارة الأخيرة في كتاب د. عبد الرحمن بدوى عن الأخلاق الوجودية "ولئن جاز للوجودية أن تستخدم فعل الأمر لقالت: أفعل ما شئت مادام جديدًا "عبد الرحمن بدوى: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص 248.

الفنان الذي يبدع دون أن يحتذى حذو نموذج إرشادى ما، وهذا هو عين كونه أخلاقيًا.

وعلى الجانب المناقض يقف الوجوديون المؤمنون، مثلهم مثل كيركجور في فكرته عن الإيقاف الغائى للأخلاق، والتي يمثل لها بموقف إبراهيم النبى حين أطاع الأمر الإلهى بذبح ابنه رغم أن ذلك خطيئة، إن كيركجور لا يجد غضاضة في التوفيق بين الذاتية والفردية وبين هذا الإيقاف، إذ يرى أن طاعة إبراهيم لربه كانت تحقيقًا لذاتية إبراهيم الذي قرر أن يكون (المطيع لله) بل ويتخذ هذا الموقف تحديدًا مثالاً لتوضيح فكرته[1].

والتناقض بدهى بين الذاتية والإيقاف الغائى، لأن تحقيق الإيقاف لمرة واحدة بهذا الشكل الكامل يلتهم كل حدود الذاتية، لأنه يقضى على إمكانية الاختيار والقرار فيما بعد.

والأخطر من ذلك، أن السلطة الإلهية لا تتجلى للبشر مباشرة، وإنما من خلال نصوص لا تمر إلى الجمهور إلا بعد أن تحدد النخبة معناها وهدفها، مما يعنى أن الإيقاف الغائى قد يصبح بسهولة في ظل الحضارة الثيونومية Theonomic أو الهتيرونومية Heteronomic تأسيسًا للقمع السياسى والمعرفى.

وطريق الفرار من هذه المعضلة إما لأعلى أن لأسفل، أي أما أن يتأنسن الإله (كما المسيح) أو يتأله الإنسان (كما حاولت بعض شخوص دوستويفسكي كراسكولنيكوف وإيفان كارامازوف)[2].

2- الأخلاق الإلحادية:

هذا هو الجانب الإيجابي من هذا الفصل التقديمي، وليس المعنيّ بعنوانه: الأخلاق الإلحادية بإطلاق، ولكن المعنيّ به: الأخلاق الإلحادية بالمعنى الوجودي للإلحاد كما وضح سالفًا، ولكن على أية حال، فإن الأخلاق الوجودية الملحدة لن

---

1 جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص 303: 305.

2 "يتسع مذهب كل من سارتر ونيتشه، بحيث يفسح مكانًا رحيبًا.. لهذا الغائب الأزلى (أى: الله) فوظيفة الله شاغرة بموته وإنكار وجوده، ولكن على الإنسان أن يشغلها بنفسه" د. صلاح قنصوة: نظرية القيمة في الفكر المعاصر (دار الثقافة، القاهرة، 1981، بدون رقم الطبعة) ص 173.

تقوم أبدًا إلا حينما يمكن قيام أخلاق إبداعية تنطلق دون نموذج إرشادي، والأخلاق الإبداعية بدورها لن تنطلق إلا من قاعدة الأخلاق العلمانية الأوتونومية، ولهذا فإننا نصل إلى الترتيب التالي للقضايا السالفة:

- هل يمكن قيام أخلاق علمانية أوتونومية؟
- وإن أمكن، فهل يمكن قيام أخلاق إبداعية؟
- وإن أمكن، فهل يمكن قيام أخلاق وجودية إلحادية؟

إن المسألة الأساسية في العلمانية هي الأخلاق لأنها أساس القانون (أو التشريع) والمسألة الأساسية في الأخلاق العلمانية تتمحور حول معضلتين أخلاقيتين أساسيتين:

الأولى: عدم وجود اتفاق موضوعي على معيار خلقي موضوعي في حالة غياب الأمر الأخلاقي الديني.

الثانية: عدم وجود تسويغ موضوعي للإلزام الأخلاقي في الحالة نفسها.

وليس الأمر في حاجة للإطالة في الرد على النقد الأول في حدود الوجودية الإلحادية إذ قد استبقه البحثُ بالتأكيد على أن أصالة الفعل الخلقي إنما تنبع من إبداعيته وفردانيته والموضوعية هي الصورة السالبة لكل هذا، ويُضاف إلى ذلك أن الأخلاق الدوجماطيقية لا يمكن تأسيسها إلا على اعتقاد دوجماطيقي في وجود الإله وطبيعته، الأمر الذي يقضي على المعقولية المنشودة في مجال الأخلاق الموضوعية والذي يقضي عليه انتفاء موضوعية وجود مثل هذا الاعتقاد الدوجماطيقي بشكل عام.

نعم، ليس الأمر في حاجة لأكثر من ذلك في حدود الوجودية الإلحادية، ولكنه إذا طُرح السؤال بشكل عام ليمس كل علماني سواء كان وجوديًا أم غير ذلك، فالأمر يحتاج إلى مزيد من التوسع في النقطة السابقة.

تقوم الأخلاق الموضوعية الدينية على أساس وجود الله وخيريته وعنايته وقدرته الشاملة، فإذا اختل أي ركن من هذه الأركان الأربعة تهاوت، فلا فائدة من وجود إله شرير أو خيّر لا يعتني بالبشر، أو مكترث بالبشر وهو عاجز وإذن تقوم الأخلاق الدينية على أساس الثقة المطلقة بهذه الصفات.

ولكن أنّى للبشر أن يعرفوا معنى الخيرية قبل أي معرفة بالأخلاق والخير؟ وهو استفهام غرضه البلاغى النفى، لابد للبشر من معرفة الخير أولاً قبل الإيمان بهذا الركن من أركان الأخلاق الدينية[1].

ولكن مادام البشر عارفين للخير، فما حاجتهم للتشريع الإلهي فوق البشرى؟

وبهذا المنطق يمكن الرد على تيليش حين أراد القضاء على شتى أنواع القلق عن طريق الإيمان بالله والغفران والعناية، بل إن الإيمان بأخلاق تعتمد على العناية الإلهية يحول البشر إلى أطفال غير ناضجين، ويقضى بالتالي على فرض الخيرية[2]، أما "الإيقاف الغائي للأخلاق" عند كيركجور فهو يصور الإله في صورة متناقضة قد تدفع بالمؤمن إلى الارتداد ذاته.

أما النقد الثاني فهو أكثر خطورة وتعقيدًا، فالأخلاق الدينية بما تتضمنه من استحقاق للثواب والعقاب أكثر قدرة على ردع المجرم، وعلى دفع البشر إلى العمل الخير، ولكن... أليس يؤدى هذا إلى تصاغر النفوس وتحجر الضمائر والعقول؟ أليس ذلك ما كان يدعوه ياسبرز (سكينة العالم الثقافي المسيحي البرجوازى الذي أفسد حريته وأضاع الاتصال المباشر بأصله)؟[3]، وأبعد وأخطر من هذا، ألا يمكن أن يكون هذا النمط من الأخلاق بداية لعصور وسطى جديدة وتاريخ جديد لحروب صليبية (أو هلالية) إذ يقضى على الضمير الفردي لحساب الضمير الجمعي والسلطة المعرفية المركزية؟

---

1 "أعتد أنكم لا يمكنكم حيازة أي مفهوم متسق، لو أن لمثل هذا المفهوم وجودًا، عن الله حسب ما يريد التقليد اليهودى والمسيحى والإسلامي دون أن يكون لديكم بعض الفهم السابق للأخلاق على الأقل".

J.P. Moreland and Kai Nielsen: Does God Exist ? (Prometheus books, Bufflo, New York, USA, 1990. no ed. No.) pp. 98-99.

- انظر كذلك "إذا لم يوجد معيار خلقى سابق على المشيئة الإلهية لم يعد لدينا مقياس لما هو خلقي، فنعتنا لله بأنه خير كلى يتضمن بالضرورة أن الله يفعل ما هو خير ومعنى ذلك أن المعيار النهائي للخير مستقل عن مشيئته" عادل ظاهر نقلاً عن عاطف أحمد: الإسلام والعلمنة (دار مصر المحروسة، القاهرة، 2004، ط1)، ص 194.

2 "إن الأخلاق الدينية بضغطها على الاهتمام والعناية تقوم بتحويلنا إلى أطفال "Infantalizes us".

- J. p. Moreland and Kai Nielsen, op. cit., p. 102.

3 جون ماكورى، مرجع سبق ذكره، ص 309.

الواقع أن الأخلاق الدينية بالفعل أكثر قدرة على الإلزام مع قدر من التحفّظ، لكنها قد تؤدى إلى مخاطر تفوق هذه القدرة، في حين ترتكز الأخلاق العلمانية على إمكانية التشريع البشرى الذي هو نسبي بطبعه، ولهذا فهو يسمح بمساحة أكثر اتساعًا للفردية، وحساب الذات، وبناء على منطق حساب الذات يمكن تصحيح الأخطاء ذاتيًا ومرحليًا، والنسق الناجح هو الذي يستطيع أن يتوازن داخليًا دون الحاجة إلى تدخل خارجي، في الطبيعة، وفي المجتمع، وفي النفس البشرية.

والتحفظ المذكور أعلاه: أننا نلاحظ أن الأخلاق الدينية تُقارَن بالأخلاق العلمانية في النقاشات المعتادة من الزاوية الصورية البحتة (الموضوعية، الإلزام)، في حين تنتفي أساسيات المقارنة عند طرح المحتوى الأمري: (لاتزن، لا تشرب الخمر..)، فقد تكون هذه الأفعال غير مجرّمة من وجهة نظر العلماني، ولا قيمة عندئذ لقدرة الدين على الإلزام مهما بلغت، لاحظ كذلك أن الأخلاق الدينية فقط (أكثر قدرة) على الإلزام، لكنها غير (مطلقة القدرات)، ولاحظ ثالثًا أن هذه المقارنة تتم في ظل ظروف دينية في الغالب حتى في العالم الغربي، مما يجعل الأخلاق العلمانية هامشًا ضيقًا أو فرضًا تخيليًا، ولكن حينما نتصور عالَمًا ملحدًا أو مؤمنًا لكنه لا يدين بشرع محدد (أوامر ونواهٍ)، عندئذٍ يصبح من السهل علينًا تصور الوجود العيني الموضوعي للأخلاق اللا دينية وإلزاميتها، حيث ذلك هو الاختيار الوحيد.

وعندما نتحدث عن الأخلاق العلمانية بدون تحديد، فإنما نتحدث عن إمكانية هذا التشريع ومدى نجاحه حين التطبيق، ولا ريب في أن الشك في هذا الأساس يقوم لحساب الأخلاق الدينية وذلك بتجاهل مثالب الأخيرة، ولكن إذا ركزنا على مثالب الأخلاق الدينية وبالتالي ازددنا ثقة بما يمكن أن تقدمه لنا الأخلاق العلمانية، فإن هذا يفتح الفصل لأخلاق الإبداع في مقابل أخلاق الإتباع، فهل يمكن قيام أخلاق إبداعية؟

هذه هي المسألة الثانية في هذا الفصل، وليست المشكلة هنا في إمكانية كون الأخلاق إبداعًا، بل في إمكانية كون الإبداع أخلاقًا، فيمكن للإنسان أن يبدع سلوكًا على غير مثال، ولكن كيف يصمد هذا السلوك للأهواء وعوائق الحياة؟ هذا هو السؤال.

وبالمنهج السابق نفسه، الذي هو أقرب لقياس الخُلْف، سوف نركز هنا على النماذج المختلفة للأخلاق الاتباعية لبيان مثالبها، والحقيقة أننا استفدنا هنا من بردیائیف خاصة الذي قسم أنماط الأخلاق الاتباعية إلى نمطين أساسين:

- أخلاق القانون التي تجعل من السلوك الخير مجرد إطاعة لبعض القواعد.
- أخلاق الخلاص الفردي أو الحرية التي تجعل الإنسان الفرد غاية قصوى في ذاته[1].

ويهاجم بردیائیف هذين النمطين بناء على أن كلاً منهما يتسبب في عبودية الإنسان للقانون، فالأول يستعبده لصالح آمر علوى، والثاني يستعبده لرغباته الشخصية أو الجمعية[2] وجدير بالذكر هنا أن بردیائیف يمثل بالأول لنموذج الأخلاق الدينية التقليدية، وبالثاني لنموذج أخلاق العقل العملي الكنطي ونظريات اللذة العلمانية غير الوجودية، وهو بهذا يقترب جدًا من سارتر[3] في موقفه الذي بادرنا بالحديث عنه فيما سبق.

وفى مقابل ذلك يقترح بردیائیف ما أسماه بأخلاق الإبداع Creativeness وبموجبها يجب أن يعمل الفاعل الخلقي على غير مثال سابق وبدون تقليد، بل عليه أن يعمل طبقًا لضميره الفردي الخاص، ويركز بردیائیف هنا على نقطتين رئيسيتين:

الأولى: أن تعتبر الشخصية العينية الفردية هي القيمة العليا للحياة.

الثانية: ليس المهم الغاية التي يسعى إليها النشاط الخلقي الإبداعي، بل مقدار طاقته الإبداعية[4].

---

1 زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، (مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة) ص 106.

2 المرجع السابق، الموضع نفسه.

3 انظر كذلك: "الأخلاق تواجه إشكالية حددها سارتر على هذا النحو: إذا كانت الغاية معطاة فإنها تصبح واقعة وليست قيمة، وإذا لم تكن معطاة فإنها محايثة وموضوع نزوة، وهذا فهم خاطئ، يجب أن تكون الغاية مراده، إذن لكى توجد، ينبغى إذن ألا نبحث عنها، ولكن علينا أن نبتدعها ونريدها".

ج. ب. سارتر: كراسات لتأسيس أخلاق، نقلاً عن: مراد وهبة، مستقبل الأخلاق (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1994، ط1) ص 111، 112.

4 زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية: مرجع سبق ذكره، ص 106-107.

إن أخلاق الإبداع إذن أكثر جدوى، ويمكن لها أن تكتسب قدرها الإلزامية من الضمير الفردى، حاجة الأفراد إلى تحقيق الذات "Self-realisation" حتى حينما يتطلب ذلك التضحية بالذات "Self-sacrifice".

وهنا يصير الطريق مفتوحًا أمام إمكانية قيام أخلاق وجودية إلحادية بما هي علمانية وإبداعية معًا، ولكن لابد من أساس ما لهذه الأخلاق، ليس للإلزام بمحتوى ما، ولكن بغية تمييزها عن الأنماط الأخرى المغايرة، وبحيث لا يتجاوز هذا الأساس الإشراط الشامل للوجودية.

والحقيقة أن أغلب فلاسفة الوجودية ليست لهم مؤلفات موقوفة على هذه القضية، بل إن بعضهم صرح بعدم إمكانية قيام أخلاق وجودية قطعيًا[1]، ولكن الحقيقة أيضًا أن في الوجودية قدرة خارقة على تركيز الشعور بالمسئولية الفادحة وبالضمير الطاغي على النفس الفردية، والواقع أن الوجودية ليست فقط فلسفة تسمح بقيام أخلاق، بل هي فلسفة أخلاقية أساسًا، وهى ليست فقط فلسفة أخلاقية، بل هى الفلسفة الأخلاقية بالألف واللام، وقد رأينا كيف أنكرت الوجودية سلطة الإله ذاته من أجل الحرص على الموقف الخلقي النقي والأصيل.

الوجودية فلسفة مبنية على دراسة الخبرة المعيشة العينية الإنسانية، وهى لهذا قادرة على النقد الفردي الذاتي لذات الفرد، وذلك حين يصل إلى لحظة الوعي الوجودي أي: لحظة وعيه بوجوده السابق على ماهيته وبحريته الكاملة الشاملة.

عندئذ يمكن للوجودية أن تؤسس أخلاقها بناء على خبرتين هامتين:

الأولى هي خبرة الوقوف أمام الله موقفًا مستقلاً، وهى خبرة عنيفة وقاسية لا قبل للبشر بها، ولكن خوضها يجعل الإنسان مسئولاً أمام نفسه وأمام الله (وإن كان لا يعترف بسلطته عليه).

وكلما شعر بخطورة موقفه وتملكه الخوف من أن يهوى بلا قرار في أخراه، كلما ازداد تشبثًا بالفعل المسئول وطاعة الضمير الحر، أما إذا كان الوجودي ملحدًا

---

1 "صفوة القول عندنا هو أنه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية وأن محاولات الفلاسفة الوجوديين في هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأي": د. عبد الرحمن بدوى: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مرجع سبق ذكره، ص 243.

إلحادًا لا وجوديًا، أي كان منكرًا لوجود الله (وهذا جائز) فلـــن يخشـــى عندئـــذ السقوط في الآخرة وتبقى إذن الخبرة الثانية.

أما الخبرة الثانية فهي خبرة الألم، ونحن نعلم كيف كانت للألم مكانة كـــبيرة في الفكر الوجودي بل إن هذا الألم هو القادر على إنماء الوعي الـــذاتي[1] وتوثيـــق خبراتنا بالآخرين سعيًا إلى تخفيف آلامنا نحن، وهـــذا يشـــترط التعـــاطف؛ أي: التخفيف المتبادل، والشعور بالآخر إلى جانب الأنا، ويبدو لنا أن الخطأ الأساســـي الذي وقعت فيه الوجودية الملحدة هو إصرارها على أن الجحيم هو الآخرون، رغم المكانة العظيمة التي كانت للألم في الدين المســـيحي خاصـــة في فكـــرة الفـــداء "Redemption"، ورغم الإمكانيات اللافتة لهذه الفكرة لتحمل مشـــاق الحيـــاة، والإحساس بالمسئولية، وتمجيد الألم البشرى على عظمه وسموه.

لنا وقفة أخرى مع خبرة الألم حين نلتقي مـــع راســـكولنيكوف ودمتـــرى كارامازوف، حيث يمثل دوستويفسكي الوظيفة الثانية له، ألا وهى التعاطف، كما سنرى.

ثانيًا- دوستويفسكي نموذجًا:

"إذا كانت الأفكار التي أعبر عنها هي أفكارك أنت أيضًا، فلا يسعني إلا أن أعتز بهذا التوافق بيننا"[2].

تتم هنا قراءة دوستويفسكى في ضوء تنظير الإلحاد الأخلاقـــي والأخـــلاق الإلحادية كما ورد في الفقرات السابقة، أي تتبع فكرة الإلحاد الوجودي، ولكـــن

---

1 "لا يمكن أن يقوم وجود بشرى بدون وى ذاتى أو شعور بالذات، ولكننـــا مـــا نكـــاد نتحدث عن الشعور بالذات حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى التفكير في الألم: لأن الواقع أن وجودنا يظل ملتبسًا بالوجود الخارجى أو وجود الأشياء، إلى أن نتألم فنشعر عندئـــذ أن وجودنا لم يعد مختلطًا في غمار الأشياء، ومعنى هذا أن الألم هو الذى يكشف لنـــا عـــن وجودنا الفردى في حدة قاسية... الألم من شأنه أن يردنا إلى ذواتنا ويحتبسنا في وجودنا الفردى... ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الألم هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعـــانى تجربة الوحدة على حقيقتها" زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مرجـــع ســـبق ذكـــره، ص 205.

2 (ف. دوستويفسكى: الإخوة كارامازوف، ترجمة: سامى الـــدروبى، م2 (دار رادوغـــا، موسكو، الاتحاد السوفيتى، 1988، دون رقم الطابعة) ص 627.

على وجه منها محدد هو قتل الأب-الذي هو شكل من أشكال الإلحاد-وذلك للتخلص من سيطرة السلطة الخلقية.

هذا التتبع لن يكون مجردًا، بل سيتم من خلال دراسة أفكار أبطال دوستويفسكي أنفسهم وذلك بتحويل الصراع الدرامي إلى نسق فكرى واستخلاص النتائج، وهذه العملية تحول القضايا الدرامية عند دوستويفسكي إلى قضايا مجردة قابلة للطرح الفلسفي.

يبدأ هذا الفصل بدراسة عن نشأة دوستويفسكي وأثرها في فكره، ثم ننتقل إلى الفقرة الثانية والمتعلقة بإيفان وأليوشا كارامازوف وهي التي تتعلق بالإلحاد نفسه أو قتل الأب، بينما نعالج في الفقرة الثالثة شخصية (السيد الروسي) التي تطرح نظرية العود لأبدى وعلاقته بالأخلاق الإلحادية، أما في القفرة الرابعة فإننا نحلل القيم من خلال شخصيتي راسكولنيكوف وسفيدريجايلوف، من أجل أن نختتم بتحليل خبرة الألم عند كل من راسكولنيكوف ودمترى كارامازوف وذلك في الفقرة الخامسة.

1- النشأة:

"كان أبونا فيدور بافلوفتش رجلاً فاسقًا، ولكن كان يفكر تفكيرًا سليمًا"[1].

إيفان كارامازوف.

نحاول في هذه الفقرة توضيح العناصر السلطوية والتحررية في نشأة، وما نلاحظه أولاً هو النشأة الدينية، فقد تربى دوستويفسكى في وسط ديني[2]، لكنه كان وسطًا أبويًا، ثم التحق بالمدرسة العسكرية وأمضى فيها خمس سنوات[3]. وهناك علاقة ملحوظة بين النظامين الديني والعسكري، فهما يتفقان في التسلسل النظامي للرتب، ووجود السلطة كأساس لتماسك النسق.

لم تكن علاقة دوستويفسكي بأبيه سوية على الإطلاق، فقد كان أبًا سكيرًا عربيدًا، يهجر أطفاله لأوقات طويلة ويعاملهم بقسوة، ويبحث أسفل أسرة بناته

---

1 ف. دوستويفسكى: الإخوة كارامازوف، م2، ص 534.

2 جليل كمال الدين: دراسات أدبية (المكتبة العالمية، بغداد، 1985، ط1) ص 127.

3 المرجع السابق، الموضع نفسه.

عن عشاق مخبوئين[1] فكان من الطبيعي أن يكرهه الابن ويتمنى موته الذي وقـع فعلاً وقتلاً على أيدي فلاحيه في عام 1839م[2]، ليصير فيما بعد أشهر أب في تاريخ الأدب والفلسفة.

علينا هنا أن نلاحظ كيف تضافرت السلطات الـثلاث الأساسـية لتوقـع دوستويفسكي في شباكها منذ سني الطفولة: السلطة الدينية في تربية أرثوذكسـية صارمة، والسلطة السياسية في المدرسة العسكرية، والسلطة الأبوية في يـد ذلـك الأب القاسي العربيد.

ليس جديدًا ملاحظة علاقة أبي دوستويفسكي بشخصية فيدور كارامازوف، وكيف كان قتل الأخير رمزًا للرغبة في قتل الأول، ولكن المؤكد أن مقتل الأول في عالم الواقع قد ترك أثرًا لا يمحى في شخصية دوستويفسكي ليعبر عنـه في آخـر رواياته، ومن الثابت أن مرض الصرع قد أصاب دوستويفسكي بعد وفاة والـده فعلاً، ويرى فرويد أن ذلك المرض كان شكلاً من أشكال العقاب الـذاتي نتيجـة الإحساس بالخطأ[3].

على أن فرويد يتوصل إلى بيت القصيد حين يؤكد على تحول علاقة الأنـا – الأب إلى علاقة الأنا – الأنا الأعلى[4]، مما يجعل للأب حضورًا حيًا ودائمًا حتى بعد الوفاة متمثلاً في السلطة الخلقية والسياسية والدينية، وهو ما يعني أن الرغبة في قتل الأب تنسحب على قتل جميع أشكال السلطة، وهو في موضع آخر يؤكـد علـى جوهرية جريمة قتل الأب على المستوى الأنثروبولوجي كله[5].

---

1 E.H. Carr: Dostoevsky, (George Allen and unwin Ltd., UK, 1949. and Ed.) p. 22.

2 Ibid., Loc, cit.

3 س. فرويد: دستويفسكي وجريمة قتل الأب: في علم نفس الإبداع، ترجمة، د. شاكر عبد الحميد (دار غريب للطباعة، والنشر، والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ أو رقم الطبعة) ص 42، 43.

4 "نوجز القول أن العلاقة بين الذات وموضوع الأب، أثناء احتفاظها بمحتواها تتحول إلى علاقة بين الأنا والأنا الأعلى" المصدر السابق، ص 47.

5 المصدر السابق، ص 44.
وأنظر: "إن عملية مثل إزالة الأب الأول بواسطة عصبة الإخوة لابد أن تتـرك آثـارًا لا يمكن استئصالها على تاريخ الجنس البشري وكلما عبرت عن ذاتها في أشكال وبدائل أكثر تنوعًا، كلما قلت القدرة على تذكرها"، في:
- S. Freud: Totem and Taboo. Tr. By A.A. Brill, (Penguin Books, Harmondworth, Middle Sex, uk, 1938, no. ed. No.) p. 237.

وكما نرى، لا يمكن أن تقتصر رغبة دوستويفسكى على مجرد قتل الأب، بل هو أقرب ما يكون إلى مقولة موت الرب مثلما كان نيتشه ثائرًا على الأب - الإله، ويتضح هذا في تعاطفه مع نمط القاتل-الإنسان (دمترى كارامازوف) حين سجد له الراهب زوسيما إذ أدرك أنه سيقوم بالجريمة[1]، مما يفتح الفصل لمناقشة فكرة الإلحاد الوجودي لديه من خلال شخوصه، كما سيلى.

2- إيفان وأليوشا كارامازوف:

"إنني أقبل العقاب لا على قتله، بل على أنني أردت أن أقتله"[2]. دمتري كارامازوف.

نتعرض في هذا الفصل إلى الشخصيتين الرئيسيتين في الأخوة كارامازوف، فالرواية حزمة من الأفكار والكلمات والأعصاب معلقة بين الإيمان والإلحاد من الطرفين، وما يستتبع هذين الطرفين من نتائج خلقية ونفسية واجتماعية هائلة، لذا كان هذان الطرفان على المستوى الدرامي إيفان Ivan ممثل الإلحاد، وأليوشا Alyosha ممثل الإيمان، والحقيقة أن الفكر ينضح حتى على اسم الشخصية وهى عادة أثيرة لدى دوستويفسكي لإظهار طابع الشخصية بدءًا من ورود اسمها، فأليوشا هو التدليل الروسي لاسم ألكسي، وهو ما يلفت النظر إلى شخصية (ألكسي حبيب الله) التي تحدثت عنها السير الدينية في العصور الوسطى[3].

تتميز شخصية أليوشا إذن بالتدين والورع، لكن مع قدر واضح من الاعتدال والواقعية رغم إيمانه بالمعجزات، وقد أظهر ميلاً حادًا نحو الرهبنة منذ مراهقته وشبابه وتعلقه بشدة بالراهب الروسى زوسيما Zosima حتى إن أقدم ذكرياته هي وجه أمه وأيقونة وشمعة مضيئة، وهو صموت كإيفان، لكنه صموت بسبب الهم الداخلى الذي ما أنفك يؤرقه، وهو محب للبشر إلى درجة عجزه عن الإدانة[4]، وهذه هي أهم ملامح الشخصية، والتي ستتضح فيما بعد عندما يعجز عن إدانة

---

1 ف. دوستويفسكى: الإخوة كارامازوف، م1، ص 165، 166.
2 ف. دوستويفسكى: الإخوة كارامازوف، م2، ص 367.
3 يورى سليزنيوف، مقدمة المجلد الأول من الإخوة كارامازوف، م2، ص 367.
4 ف. دوستويفسكى: الإخوة كارامازوف، م1، ص 49-51.

أخيه دمترى رغم توافر كل الأدلة المادية على إدانته[1] ولكن أليوشا برغم ميوله الدينية يظهر أحيانًا ميولاً تجاه الشك واللا أدرية[2]، مما يدل القارئ على أن إيمان أليوشا ليس تقليديًا، ولا هو مستند على الأسباب الكافية، بل هو أقرب إلى الإيمان الإرادي.

أما شخصية إيڤان فهي شخصية صادمة عنيفة، ليس فقط لكونه ملحدًا، بل أيضًا لأنه:

– إذا اعتبرنا أليوشا بطل الرواية – سوف يعد شرير القصة Villain[3]، وهو صموت كأليوشا لكن لأسباب أخرى تتعلق بالزهو والكبرياء، وهو واسع الثقافة، يبهر الآخرين بقوة عقلة مثلما يبهرهم أليوشا بتسامحه وحيائه، ومثلما يعد التدين أهم ملامح أليوشا فإن الإلحاد هو أهم ملامح إيڤان[4].

الواقع أنه كان على الشخصيتين أن تصطدما وبعنف في لحظة ما، وتظهر هذه اللحظة مبكرًا نسبيًا في الجزء الثاني، ومنها يتضح إلحاد إيڤان للمرة الأولى بشكل مفصل لذلك فهي أهم أحداث المجلد الأول.

والواقع أيضًا أن ما يظهر من حديث إيڤان الطويل لأخيه وبوضوح ساطع، أن إلحاد إيڤان كان إلحادًا وجوديًا على الأصالة، لأنه لا ينكر وجود الله ذاته، وإنما ينكر سلطته[5]، ينكرها لأنها لم تدفع عنا الشر والنقص، وهو لا ينكر هذه السلطة في شكلها المجرد فقط، بل ينكرها في أشكالها الثلاثة المتعينة: الأب، والرب، والقيصر، أي السلطة الخلقية الأسرية، والسلطة الدينية، والسلطة السياسية، والأمثلة على ذلك هي حادثة الطفلة حبيسة دورة المياه (الأسرة)، وحادثة طغيان الأتراك في بلغاريا (الدولة) ثم تمرد إيڤان ذاته باسم هذا وذاك في (أسطورة المفتش الأكبر)[6].

---

1 المصدر السابق، م2، ص 551.

2 المصدر السابق، م1، ص 469 (مناقشة أليوشا وإليزا) انظر كذلك المصدر نفسه، م2، ص 31 (حادثة تعفن جثة زوسيما).

3 E.H. Carr, Dostoevsky, p. 285.

– والـ Villain اصطلاح نقدى أدبى وسينمائى يعنى الشرير فى الدراما.

4 ف. دوستويڤسكى: المصدر السابق، م1، ص 43-45.

5 "إننى لا أجحد الرب يا أليوشا وإنما أقتصر على أن أُعيد إليه بطاقتى بكثير من الاحترام"، المصدر السابق، ص 520.

6 المصدر السابق، ص 512 وص 505، أسطورة المفتش الأكبر، ص 522.

ويقوم إيڤان بالاستدلال على انعدام العناية الإلهية مُركزًا خاصة على معاناة الطفل، إذ إنه البشرى الوحيد الذي هو بلا خطيئة يُعاقب عليها، وينْفِي إيڤان كل مبررات تعذيبه ويصر على أن في معاناته تتجلى الفوضى الكونية الأخلاقية والتي بموجبها يرفض الاعتراف بالتناسق الكونى[1].

وفى تحليله لشخص إيڤان المتمرد، لاحظ كامى نفس الملمح في طبيعة إلحاده، هو أقرب إلى التمرد منه إلى الإنكار، وهو محاولة لعدل الأوضاع، وقطع العلاقة المسيحية بين العذاب والحقيقة[2].

لكن إيڤان بعد هذا الرفض المتفجر يصل إلى طريق مسدود، أو إلى لا شيء على الإطلاق، فهو إذ ينكر كل سلطة خلقية فوق مستوى الإنسان الفرد، يقر مع ذلك بأن هذا التمرد لا يجعل مخرجًا أمام الإنسان سوى الأنانية وحدها، وربما كان كل شيء مباحًا أيضًا[3].

ماذا كان موقف أليوشا أمام تمرد أخيه؟ كان موقفه الصمت البليغ، ولم يظهر انفعالاً سوى الأسف والحزن، ولهذا دلالة سنوضحها فيما بعد.

أما الآن فعلينا تتبع المصير الدرامي للشخصيتين المتباينتين، فباختصار استمر إيڤان على أفكاره يعتنقها بصلابة حتى مقتل أبيه، عند هذه الحادثة بدأ الانحدار المتسارع لشخصيته لحساب صعود شخصية دمتري موضوع الفقرة الخامسة، كان ما يؤرق إيڤان فعلاً هو ما أرق دوستويڤسكي نفسه طيلة حياته: هل إذا تمنى المرء موت أبيه ثم قُتل أبوه يكون مشاركًا في الجريمة؟[4]، هذا هو السؤال المفصلي في شخصية إيڤان، وقد أوصله عذاب الضمير إلى لوثة عقلية راحت تتزايد خاصة بعد

---

1 "إذا كانت آلام الأطفال أمرًا لا غنى عنه لإكمال مقدار الألم الذى سيكون فدية للحقيقة، فإننى أعلن جازمًا أن الحقيقة لا تستحق أن يدفع ثمنها باهظًا إلى هذا الحد... إننى لا أريد الانسجام بل أرفضه حبًا للإنسانية" المصدر السابق، ص 519.

2 ألبير كامى: المتمرد، ترجمة: عبد المنعم الحفنى (الدار المصرية، القاهرة 1964، بدون رقم الطبعة) ص 57-58.

3 "أعلن صراحة (أى: إيڤان) أثناء مناقشة جرت بين الحضور أنه ما من شيء في هذا العالم يمكن أن يجبر البشر أن يحبوا بعضهم بعضًا... وسيكون كل شيء مباحًا... إلى نقيض ما سلم به الدين من قبل، فإذا بالأنانية.. لا تصبح مباحة للإنسان فحسب، بل تصبح كذلك ضرورية". ف. دوستويفسكى، المصدر السابق، ص 154.

4 المصدر السابق، م2، ص 585.

أن بدأ السيد الروسى زيارته[1]، ووصلت إلى قمتها عندما اعترف له سمردياكوف بأنه لم يقتل الأب إلا بإيعاز من فلسفته هو، ثم وصل إيڤان إلى مرحلة الجنـــون ثم الاحتضار قرب انتهاء الرواية[2].

وأما أليوشا فقد ظل متمسكًا بآرائه الدينية المعتدلة (والغامضة مع ذلك) حتى النهاية ممارسًا دورًا في محاولة إصلاح العلاقات بين بقية أفراد أسرته وبعضهم بـــلا جدوى، وينتهى إلى وعظ الأطفال على مقبرة طفل مناديًا بالفكرة التي سنتناولها في الفقرة الخامسة تحت عنوان "الفداء البشرى".

تسجل علاقة إيڤان وأليوشا على أحسن تقدير جـــدلاً لا ينقطـــع في نفـــس دوستويڤسكى بين الإيمان والإلحاد الخُلقيين، وليس من السهل الخـــروج بنتيجـــة حاسمة من هذا الجدل لتحديد موقف دوستويڤسكى نفسه، فقد يرى الـــبعض أن إيڤان أقرب إلى طبيعته من أليوشا نظرًا لمواقف دوستويڤسكى الشكية عمومًـــا[3]، وقد يكون لهذا الاعتقاد ما يبرره بسبب غموض أفكار أليوشا وصمته حتى أمـــام المؤلف ذاته، ولكن هذه النتيجة تتحرك في مساحة شائكة حقًا إذ يعوق التوصـــل إليها ذلك المصير المقبض الذي انتهى إليه إيڤان، بالإضـــافة إلى التقائـــه بالســـيد الروسي.

ولكن يظل الموقف الإلحادي لإيڤان في هذه الروايـــة هـــو الأكثـــر نســـقية ووضوحًا، وهو كما رأينا إلحاد وجودي لا ريب فيه ولا مراء، وهذا الإلحاد يصل إلى تحقيقه العينى لحظة مقتل الأب أي مقتل الأنا العليا Super-Ego وبهذا الاعتبار يصير مقتل الأب (والذي حرض عليه إيڤان عن غير عمد) شـــكلاً مـــن الإلحـــاد الوجودي الأخلاقي تحديدًا.

---

1 المصدر السابق، ص 619.

2 المصدر السابق، ص 908.

3 "من الجدير بالملاحظة أن إيڤان بطريقة معينة هو دوستويفسكى نفسه يؤدى دوره علـــى راحته هنا أكثر مما هو في دور أليوشا" ألبير كامى، المتمرد، ص 59.

وأنظر "ربما هو وعى كليل.. ذلك الذى قاد المدرسة الهامة من النقاد الروس الذين كان لهم تابعون ألمان وإنجليز، إلى الاعتقاد في أن دوستويفسكى ظل إلى نهاية حياته شـــكاكًا، وأن إيڤان وليس أليوشا أو دمترى هو المرآة الحقيقية لمؤلفه"

- E.H. Carr: Dostoevsky, op. cit., p. 287.

3- السيد الروسى:

"أنا أيضًا أتألم ومع ذلك أحيا، أنا حرف (س) في معادلة غير ذات حدود، أنا شبح".

السيد الروسي.

في العادة يتم تجاوز هذه الشخصية لدى النقاد والمفكرين ممن بحثوا أفكار دوستويفسكي عن الإيمان والإلحاد، برغم كونها شخصية لا تقل أهمية عن أبناء كارامازوف أنفسهم، ونتحدث هنا من الناحية الفلسفية، أما من الناحية الأدبية فهي ألمع شخصيات الرواية وأكثرها إثارة.

هذا السيد الروسي هو الشيطان بكل بساطة، وهو الذى تعود أن يزور غرفة إيفان بعد مقتل الأب ليتسامرا كل ليلة حول مسائل الوجود والقيمة والحياة الأخرى... إلخ، وإلى اللحظة الأخيرة في الرواية لا نستطيع الحكم عليه إذا ما كان له وجود حقيقى، أم هو مجرد هلوسة ضمير مثقل.

وهذا الشيطان يتميز بفلسفة تقترب من فلسفة نيتشه كثيرًا إلى درجة تثير التساؤل، فهو يتحدث عما يسميه بالتحول الجيولوجي[1] أي تحول الجنس البشرى من الناحية القيمية بشكل جذري بعد أن يتم إلغاء مقولة الإله من أذهانهم، ليصير كل شيء مباحًا، ويصير الإنسان إلهًا لا يخضع لقانون، وذلك بفضل إرادته المتحدة مع عِلمه، وعندئذ سيقبل الإنسان الموت في كبرياء ويكف عن الشكوى بسبب القدر، وسيحب الإنسان أخاه الإنسان حبًا مبرأً من المنفعة، صحيح أن ذلك الحب لن يدوم سوى لحظات معدودات، لكن سيزداد قيمة بازدياد ندرته. وهو يؤمن كذلك بفكرة العود الأبدي التي تخدم معتقداته السابقة بالبداهة[2] وبشكل قريب للغاية مما نجده لدى نيتشه.

---

1 "لا حاجة للتحطيم في رأيي، وإنما يكفى أن نطرد من أذهان البشر فكرة الإله... فمتى نبذت الإنسانية الإيمان بالله دفعة واحدة... فإن المفاهيم القديمة عن الكون ستختفى من تلقاء نفسها... وسيشعر الإنسان بعزة عظيمة وكبرياء جبارة تحركه وتحمله، لأنه يكون قد أصبح إلهًا إنسانًا" ف. دوستويفسكى: الإخوة كارامازوف، م2، ص 652.

2 "والواقع أن هذه الأرض لعلها قد عرفت الوجود بلايين المرات قبل وجودها الحالى، وهى في كل مرة شاخت وتغطت بالثلج وتشققت في كل اتجاه ثم تحللت وارتدت إلى عناصرها الأولى فساد ملكوت المياه من جديد ثم ظهرت مذنب جديد فشمس جديدة ولدت بدورها أرضًا.. ذلك ضجر قاتل بغير حياء" ف. دوستويفسكى: الإخوة كارامازوف، م2، 642.

ومن الصعوبة بمكان فض ذلك الاشتباك بين أفكار نيتشه وإيفان من جهة، وأفكار الشيطان من جهة أخرى، فضلاً عن استبيان أفكار دوستويفسكي في هذه النصوص ذاتها، ولكن من المستبعد على الأقل أن يقول دوستويفسكي بمفهوم الإنسان-الإله، وذلك أنه يستخدم في اللغة الروسية بالمعنى المضاد للمسيح Antichrist[1]، أو المسيخ الدجال. وربما كان أهم ما يتفق فيه نيتشه ودوستويفسكي-بالإضافة إلى الموقف الأخلاقي ونظرية العود الأبدي- في هذه النقطة هو إيمانهما بحرية الإنسان شاسعة المدى، مما يجعلها حرية تراجيدية[2].

4- راسكولنيكوف وسفِيدْرِيجايلوف:

"من كان قوى النفس والعقل فذلك هو سيدهم ومن كان يملك جرأة كبيرة فذلك هو الذي له الغلبة عليهم"[3] راسكولنيكوف.

نتحول هنا لدراسة نظرية القيم، وبالطبع فإن أهم مشخِّص عند دوستويفسكي للقيم هو راسكولنيكوف Raskolnikov، وكالعادة فتحليل الاسم يساعدنا عند دوستويفسكي على فض مغاليق الشخصية، إن راسكولنيكوف اسم مشتق من كلمة (راسكولنيك) ومعناها: المنشقّ، أي الرافض لقوانين مجتمعه[4]، وهى تنقلنا مباشرة، ورأسًا إلى نظرية القيم.

عرض المؤلف لنظرية القيم عند راسكولنيكوف بشكل شبه نسقى في تعليقه على ذلك المقال الذي قام بنشره في إحدى الصحف عن سيكولوجيا الإجرام[5]، حيث رأي أن الناس ينقسمون بالطبيعة إلى فئتين، الأولى هي فئة العاديين، وهؤلاء لا نفع منهم سوى كونهم مادة للتناسل والتضخم الكمي للبشرية، والثانية هي فئة

---

1 نيقولا برديائيف: رؤية دوستويفسكى للعالم، ترجمة: فؤاد كامل (إدارة الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام بغداد، 1986، ط1) ص 50.

2 "ولقد شاهدنا الطريق وهو ينشق إلى إثنين طريق إلى الإله - الإنسان أى المسيح، وطريق إلى الإنسان - الإله أى إلى الإنسان الأعلى" المرجع السابق، ص 52.

3 ف. دوستويفسكى: الجريمة والعقاب، م2، ترجمة: سامى الدروبى (دار رادوجا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، 1989، دون رقم الطبعة، ص 254.

4 ف. دوستويفسكى: الجريمة والعقاب، م2، ترجمة: سامى الدروبى (دار رادوجا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، 1989، دون رقم الطبعة، ص 254.

5 المصدر السابق، ص 484، 485.

الخارقين، وهم الموهوبون الذين يقولون قولاً جديدًا ويمارسون دورهم في التحـــول الكيفى للبشرية، تتميز الفئة الأولى بالفكر المحافظ والتبعية وتعيش في الطاعة، بينما تمتاز الفئة الثانية بقدرتها على كسر القانون وحقها في ذلك لإحداث حركة تقـــدم تتمتع بها البشرية كلها حتى ولو اضطرت للتضحية ببعض البشر في سبيل ســـعادة الإنسانية كلها.

ولسنا نحتاج هنا إلى مزيد من التدقيق لتتبع الخيط النيتشوي الذي يبدو زاهيًا بين هذه السطور، وذلك في قسمة البشر إلى سادة وعبيد، وفى وصف قيم وأخلاق كل من الطبقتين، وقد يزداد الأمر وضوحًا إذا ضممنا إلى كل هذا اعتقاد راسكولنيكوف في قصور العناية الإلهية وتمرده عليها إذا يحدث سونيا Sonya باحتمالات أن تســـلك أختها الأصغر مسلكها في العيش غير الشريف بسبب الفقر، ويؤكد علـــى أن الله سمح بذلك لفتيات أخريات من قبل حين ترفض هى ذلك بقوة[1].

ولكن راسكولنيكوف ليس هو النموذج النيتشوي الوحيد في هـــذا العمـــل، هناك نموذج أكثر وضوحًا ولمعانًا وهو "سفيدريجايلوف" "Svidrigailov"، تلـــك الشخصية العجيبة التي تظهر فجأة في نهاية المجلد الأول، وبشكل أشبه بهيئة ظهـــور الشيطان لإيفان كارامازوف، وربما لعبت دورًا قريبًا إلى حدٍ ما من دور الشيطان، وقد ظل دور هذه الشخصية غامضًا على المستويين الأدبـــي والفكري لدرجـــة أن "كار" "Carr" اعتبرها بمثابة دمية خرجت من صندوق ثم تقررت إعادتها إلى علبتها فانتحرت في النهاية، ويرى كار أن انتحاره كان غامضًا وبلا أثر يُذكر[2]، ويبـــدو أن دوستويفسكي وجد أن النتائج المحتملة لمذهب راسكولنيكوف في القيمة يجـــب أن يتحملها شخصان لا واحد، وذلك للمقارنة بين المصيرين المختلفين، لهذا فربمـــا كان دور سفيدريجايلوف أقرب إلى الدوبلير الذي تقرر أن يؤدى ذلـــك المشـــهد الصعب، مشهد الانتحار النهائي، وهو يشير إلى أن القيم النيتشوية تلك -في رأي دوستويفسكى- لابد وأن تنتهي إلى أحد طريقين، إمـــا إلى الفشـــل والتراجـــع (راسكولنيكوف) وإما إلى التمادى والاستمرار الذي لا بد وأن ينتهي بعد اكتمال مشروع الأنا حتى النهاية إلى الانتحار (سفيدريجايلوف).

---

1 المصدر السابق، م2، ص 81.

2 E.H. Carr, Dostocvsky, p. 197.

على أية حال يدرك كار أن السؤال الأساسي في الجريمة والعقاب سؤال قيمي أساسًا إنه السؤال عن سبب فشل راسكولنيكوف، هل فشل بسبب ضعفه فقــط؟ أم بسبب ماهية روحية ما في النوع البشرى تلك التي جعلت من المستحيل أن يجد اكتفاءً قصيًا في وضعية الإنسان الأعلى اللا أخلاقي؟"[1]، ويظل السؤال بلا إجابة، إن بحوث دوستويفسكي الأخلاقية لابد وأن تنتهي إلى تلك الحيرة وذلك التوتر بين الله والشيطان، وهو ما يلاحظه برديائيف عندما يحاول تحقيب دوستويفســكى في تاريخ الفكر الأوربــي، فيقارن بين ثلاثة تصورات للإنسان لدى كل من دانــتي وشكسبير ودوستويفسكي، فيرى أن دانتي قد تصور الإنسان في العصر الوســيط، حيث وضع الإنسان موضعًا وسطًا بين العالم السفلى وبين الملكوت السماوي، فلم يكن الإنسان آنذاك سوى عنصر متموضع في هذه المعادلة المحايدة والصارمة، أمــا شكسبير فقد عبر عن طبيعة إنسان عصر النهضة والمذاهب الهيومانية حيث صــور الإنسان كمخلوق مركزي لأسماء فوق ولا إله ولا شيطان، ولكن عندما نضــبت قوى الإنسان الداخلية -والتي كانت قد جعلته يستقل بنفسه في عصر النهضــة- بسبب عدم حل مشكلة المصير الإنساني، عاد الله والشيطان للظهــور في الــوعي والفكر والأدب، وهى المرحلة الثالثة التي يصورها دوستويفسكي محاولاً أن يعــبر بالإنسان من الجحيم إلى المطهر[2].

وفى سبيل ذلك يحاول دوستويفسكي أن يزن العلاقة الخلاقة المتبادلة بــين الله والإنسان، لم يحاول -في رأي برديائيف- الفصل بينهما واستبدال الإنسان الأعلى بالإنسان (مثل نيتشه)، بل كان باحثًا دءوبًا عن ضبط مناسب لتلــك العلاقة[3].

وفى سبيل ذلك أيضًا تحرك أبطال دوستويفسكي في تأكيد متمــرد للــذات ينتهي دائمًا (وهى ملاحظة واقعية بالفعل) بالفشل والسقوط والخواء[4]، ومنــهم راسكولنيكوف الذي كان مصيره إلى المطهر في النهاية موضوع الفصل التالي.

1 Ibid., p. 193.

2 ن. برديائيف: رؤية دوستويفسكى للعالم، مرجع سابق، ص ص 23- 26.

3 د. حسن يوسف: فلسفة الدين عند برديائيف (دار الكلمة، 2000، ط1) ص 70.

4 المرجع السابق، ص 71.

5- راسكولنيكوف ودمتري كارامازوف:

"تنبجس أخيرًا من ظلمات وجوده نفس أحياها الألم وطهرها ونقاها وأسبغ عليها حلة النبل والكرم"[1] دمترى كارامازوف.

نتعرض هنا كما أسلفنا في الفصل السابق للجانب الأخير لخبرة الألم أو الوظيفة الثانية لها، وقلنا أن خبرة الألم خبرة شديدة الأهمية في الفلسفة الوجودية عموما ولدى دوستويفسكي خصوصًا، وهى تظهر على وجه (التعاطف) عند دوستويفسكي أي التواصل مع الأخر وتخفيف الآلام المتبادل.

ذلك أن خبرة الألم مثلما تعلمنا كيف نرتد إلى أنفسنا ونعكف على فهمها وتحليلها والدوران حولها، فإنها أيضًا تدفعنا دفعًا للخروج إلى الوجود المشترك بين الذوات المختلفات، كمحاولة لتخفيف ذلك الألم، وهو ما يظهر في حياتنا اليومية في فعل الشكوى والمصارحة والرغبة الملحة في الانكشاف أمام آخر بعينه على حقيقة النفس، بل ورغبة الإنسان في السرد (الحكي) "Narration" عمومًا، وحتى بعض الظواهر الأخرى كالاستماع إلى الغيبة والنميمة وما إلى ذلك.

ليست خبرة الألم إذن خبرة عازلة فحسب، كما حاول الوجوديون في القرن العشرين تصويرها، لكنها قوة خلاقة عظيمة بل أكثر قوى النفس البشرية وخبراتها ثراءً.

ينتهى راسكولنيكوف بالاعتراف على نفسه دون ضغط أو إكراه، اللهم إلا ضغط ضميره الشخصي[2]، وبهذا يتأهب للمحاكمة التي انتهت بالحكم عليه بالحبس ثماني سنين مع الأشغال[3]، وبالتالي تم ترحيله إلى سيبريا، ورغم أن كل هذا يحدث في خاتمة الرواية، إلا أنها نقطة تحول لمسارها كأنما هي بداية لجزء جديد لم يكتب، ذلك أن البطل يبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة المطهر.

وفى المعتقل يظهر راسكولنيكوف عدم اكتراث بسونيا رغم أنها رحلت معه إلى المنفى بإرادتها، أي أن البطل هنا غير قادر على الحب[4]، ثم يصاب بالمرض

---

1 ف. دوستويفسكى: الإخوة كارامازوف، م2، ص 532.
2 ف. دوستويفسكى: الجريمة والعقاب، م2، ص 460.
3 المصدر السابق، ص 466.
4 المصدر السابق، ص 473.

بسبب سوء حالته النفسية وجرح كبريائه وتزداد معاملته لسونيا سوءًا، ويزداد إحساسًا بالخواء ولا جدوى الحياة حتى بعد قضاء المدة، وساءت علاقته برفاقه السجناء[1]، وتحت تأثير الألم المستمر بدأ الشعور بالحب والحياة والأمل مرة أخرى" كان راسكولنكوف ما يزال يجهل أن هذه الحياة الجديدة لن توهب له بغير تضحية، وأن عليه أن يدفع ثمنها غاليًا، ولكن هنا تبدأ قصة أخرى، قصة إنسان تجدد شيئًا بعد شيء، قصة انبعاثه"[2]، هكذا يربط دوستويفسكي بين الألم والبعث، وتنتهي القصة نهاية مسيحية.

على أن نموذج دمترى "Dmitri" أكثر وضوحًا، رغم أن لم يعتقل حتى انتهاء أحداث الرواية، لكنه كان واثقًا أن بداخله إنسانًا يريد أن يبعث حيًا من الموات والخطيئة، حتى ينبجس هذا الإنسان من أعماقه التي طهرها الألم الطويل؛ ويتذكر دمتري حلم الصبي الذي رآه عند التحقيق معه بشأن مقتل أبيه، فتخطر له فكرة الفداء البشرى أي أن على البشر جميعًا أن يتألموا في سبيل الأطفال لكيلا يتألموا بدورهم وهو تصوّر أخلاقي سيكولوجي ملتئم أي من دون حاجة لمرجعية ميتافيزيقية كما نلاحظ، والملاحظ هنا هو أنه يرد ضمنًا على نقد إيفان للنظام الكوني اللا أخلاقي[3]، ثم ينتهى دمتري إلى التصريح بأن الإله الذي كفر به البشر فوق الأرض، سيعبده السجناء في المناجم تحت الأرض[4]، لدرجة تردده في قبول خطة الهرب التي أعدها أخوه إيفان.

وذلك البعث هو العنصر المشترك بين حالتي راسكولنكوف ودمتري في المطهر، وفى الحالتين تكون خبرة الألم هي المخرج الحقيقى من اللا أخلاقية، وإن كان دمتري يمتلك نظرية محددة هي ذلك الفداء البشرى كما أوضحناها، وتكون نقطة البدء هي العمل من أجل مستقبل البراءة الإنسانية المكتسبة التي تحل محل الخطيئة الفطرية.

---

1 المصدر السابق، ص 480.
2 المصدر السابق، ص 488، 489.
3 ف. دوستويفسكي: الإخوة كارامازوف، م2، ص 530، 531.
4 المصدر السابق، ص 532.

خلاصة

حاولنا في هذا البحث تحديد المقصود بالإلحاد الوجودي وتمييزه عن أنواع الإلحاد الأخرى، مع تحليل شقي هذه القضية أي: الإلحاد الأخلاقي والأخلاق الإلحادية، من أجل حصار المفهوم سلبًا وإيجابًا.

ثم انتقلنا إلى مفهوم موت الأب، من أجل إيضاح ماله من جوانب أخلاقية وعقائدية ونفسية عميقة، تضرب بجذورها مباشرة في الأخلاق الوجودية، وذلك عند دوستويفسكي، وأهم نتائج البحث:

1- معنى الإلحاد الوجودي: فهو يختلف عن إنكار (وجود) الله، إذ هو عبارة عن إنكار (سلطته) على الأخلاق، وفي المجال التشريعي بعامة، ولهذا يرتبط هذا النوع من الإلحاد بجوهر الفكرة العلمانية باعتباره تشريعًا بشريًا.

2- إمكانية قيام أخلاق لا دينية: وذلك مع الاعتراف بأهمية وانتشار المصدر الديني للأخلاق، ولكن القضية هنا هي إمكانية وضرورة التوصل إلى معايير عامة لا تُنسَب إلى دين من الأديان، من أجل إيجاد معايير أخلاقية عامة إنسانية، تقوم عليها حقوق الإنسان، وأخلاقيات الحوار بين الأديان والأجناس والطوائف والمذاهب.

3- تنظير القيم عند دوستويفسكي، بوصفه أحد فلاسفة الوجودية الذين لم يؤلفوا مصنفاهم بالشكل النسقي المعهود للتأليف الفلسفي. وهذه النظرية في القيم تقوم على معايير لا دينية وذلك بقطع النظر عن موقف دوستويفسكي من قضية وجود الله، فالإلحاد الوجودي كما سلف لا يتعلق بالوجود، بل بالقيم بالدرجة الأولى.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1- دوستويفسكي، فيدور ميخائيلوفيتش: الإخوة كارامازوف، ترجمة: سامي الدروبي، دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفييتي، 1988.
2- دوستويفسكي، فيدور ميخائيلوفيتش: الجريمة والعقاب، ترجمة: سامي الدروبي، دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفييتي، 1989.

ثانيًا: المراجع:

1- إبراهيم، زكريا: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة.
2- أحمد، عاطف: الإسلام والعلمنة، دار مصر المحروسة، القاهرة 2004، ط1.
3- بدوى، عبد الرحمن: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مكتبة النهضة المصرية، 1953.
4- برديائيف، نيقولا: رؤية دوستويفسكي للعالم، ترجمة: فؤاد كامل، دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1986، ط1.
5- الخولي، يمنى طريف: الوجودية الدينية، دار الثقافة العربية، القاهرة 2005، ط2.
6- رجب، محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، 1986، ط2.
7- سارتر، جان بول: الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا ميان، دار بيروت، لبنان، 1954.
8- فرويد، سيجموند: دستويفسكي وجريمة قتل الأب، ترجمة: شاكر عبد الحميد، في علم نفس الإبداع، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
9- قنصوة، صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، بدون رقم الطبعة.
10- كامي، ألبير: المتمرد، ترجمة: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، 1964، بدون رقم الطبعة.
11- كمال الدين، جليل: دراسات أدبية، المكتبة العالمية، بغداد، 1985، ط1.

12- ماركس، كارل وإنجلز، فريدريك: البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، دار الثقافة الجديدة، 1988، ط1.
13- ماكوري، جون: الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مراجعة فـؤاد زكريـا سلسلة الم المعرفة، الكويت، 1982، بدون رقم الطبعة.
14- وهبة، مراد: مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1944، ط1.
15- يوسف، حسن: فلسفة الدين عند برديائيف، دار الكلمة، 2000، ط1.

ب- المراجع الأجنبية:

Carr, E.H., Dostoevsky, George Allen & Unwin, LTD, UK, 1949, 2nd ed.
Freud, S., Totem and Taboo, tr. By A.A. Brill. Penguin, books Harmondworth, Middle sex, UK, 1983, no ed. No.
Moreland, J.P. and Nielsen, K., Does God Exist ?, Prometheus Books, Bufflo, New York, USA, no ed. No.

الإتيقا والغيرية:
تجليات الموجود في فلسفة الأخلاق
عند إيمانويل ليفناس

محمد بكاي

جامعة تلمسان -الجزائر

"فكر ليفناس يجعلنا نحلم بسلب لم يسبق له مثيل: خلخلة اللوغوس الإغريقي وتحرير الميتافيزيقا من خلال مناشدة الإتيقا".

Jacques Derrida, "L'écriture et la différence", Ed: Seuil, 1967, p. 123.

تقديم:

يمثل إيمانويل ليفناس (Emmanuel Levinas)(*) وجهًا بارزًا في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وواحدًا من الذين تركوا أثرا على المشهد الفكري الإنساني، لكنه ظل غير شائع ومعروف في مقابل تلك الشهرة التي حظي بها دريدا أو دولوز أو فوكو.

وما من شكّ أن ليفناس يحظى اليوم بإقبال واسع بين أوساط الباحثين للتفصيل في إرثه الفلسفي ودراسة تصوراته حول الإتيقا. لكن لا يمكننا التغاضي

---

*- وُلد إيمانويل ليفناس في كوفنو بلتوانيا عام 1906 حسب الرزنامة الجريجورية المعتمدة في شتى أنحاء المعمورة، ما يعادل سنة 1905 حسب التقويم اليولياني أو الروماني وهو المعتمد في الإمبراطورية الروسية إبان مولد ليفناس. تلقى ليفناس تربية يهودية تقليدية. عانى ليفناس وأسرته شأنه شأن بقية اليهود خلال الفترة النازية من الاضطهاد والقتل والرّعب مما أدى إلى هجرته مع أسرته إلى أوكرانيا. هاجر بعدها إلى فرنسا واستقر في ستراسبورغ عام 1923؛ حيث واصل دراسة الفلسفة خاصة فلسفة هوسرل التي خصها بأطروحة جامعية. وله الفضل الكبير في نقل أعمال هيدجر وهوسرل إلى اللغة الفرنسية. تميزت كتاباته باهتمام ملحوظ بمبحث الإتيقا والغيرية لذي خطا به خطوات مهمة من خلال مؤلفات محورية. توفي في فرنسا سنة 1995.

عن الجحود أو التجاهل (بقصد أو غير قصد) الذي مُنِيَ بـه هـذا الفيلسوف اليهودي الليتواني المنبت، الفرنسي الجنسية. فقد بقي تراث ليفناس الفائض ثـراءً مغمورا بين حشد التيارات المعاصرة المترصِّدة للمشهد الفلسفي مثل تفكيكية دريدا أو جينالوجيا فوكو أو هيرمينوطيقا غادامير وغيرهم. "لكن على نقيض الجحـود النسبـي الذي عاناه تراث ليفناس، ينعم اليوم باعتراف عالمي، يمتدّ إشعاعه حقّـا أبعد من الدوائر الفلسفية، ليُلاَمِسَ ميادين مختلفة، مثل النظرية السياسـية والنقـد الأدبـي والتَّأويل والأخلاق"[1].

يتّجه ليفناس في فلسفته الأخلاقية نحو التسامح وفلسفة اللاّعنف واللاقتـل. واستهجن الحروب ورحاها التي تأتي علـى الأخضـر ولا اليـابس ولا تسـتثني الموجودات. فتُزْهَقُ من جرائها أرواح بريئة.

وقد أعطى ليفناس مكانة مميزة للغيرية وللآخر، هذا الأخير أصبح سمة لصيقة وقضية محورية في مباحثه الفلسفية. فمن غير الأخلاق إقصاء الغـير أو تهميشـه أو إدماجه في سياج الذاتية. ويدعو ليفناس في جل كتاباته ضمنا أو تصريحا بمحاربـة الانكباب على الذاتية الثابتة وتغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر.

طالب ليفناس في فلسفته الأخلاقية وتنظيراته للغيرية بإعادة الاعتبار في تعاملنا مع الآخر، في مسؤوليتنا تجاهه، في الحق بالاعتراف به، في احترامه كآخر مختلـف عني، والإصغاء إليه والحوار معه.

فلسفة ليفناس الإتيقية هي محاولة للتقرب والدنوّ من الغير اللامتناهي بفتح صفحة أخلاقية جديدة معه، هي "وصلٌ بعد فصلٍ" بين الذات والغير عبر التّذاوت والتّفـاهم والتّحاور والتّخاطب واللاّعنف والمسؤولية المتبادلة. هذا ما سيفرز أسـاليب سِـلْميّة وسلوكات سَلِيمة وأخلاق سامية، فقد يخطئ الواحد ويصيب الآخر، لكن بالتفـاهم المتبادل ستزول العوائق وينصهر التهميش وتذوب مشاعر اللاعتراف التي تحـول دون اقترابهما، فبشكل عقلاني وسلس وأخلاقي سيصل الأنا والهـو إلى سُـبل لتصـحيح الأخطاء التي قد يقع فيها كل واحد منهما، ويتجنبا بذلك العراك والسباب أو القتـل والسفك. فيدٌ واحدة لا تُصفّق، يدٌ واحدة بإمكانها الضرب والطعن.

1- "ليفناس من الموجود إلى الغير"، تحت إشراف: جويل هنسل، ترجمة: علـي بـوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 11.

بذلك تتصدَّر إتيقا الغيرية عند ليفناس مقولاته الفلسفية، وأصبحت تُعدّ سمة تميز فلسفته عن نظيراتها التفكيكية والهيرمنوطيقا. وهذه المقولات الإتيقية جعلت من ليفناس فيلسوفا متميزا يُلقَّب في الوسط الفكري بفيلسوف الإيتيقا أو فيلسوف الغيرية.

1- الأخلاق بمثابة "الفلسفة الأولى":

أسَّس ليفناس لأخلاق جديدة -شأنه في ذلك شأن الفيلسوف روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) - باهتمامه بالمسكوت عنه والمهمّش، واحتفاء بالغير الذي احتوته المركزيات الغربية في قلاع الذاتية. بذلك ينتقل ليفناس من الحرية إلى الأخلاق أو من الوعي إلى الوجه منتقدًا الفلسفة الظاهراتية التي رأى فيها مرتعا للحرية (فهي فلسفة قائمة على ذاتية وفردية حرة) واختزالا فاحشا للغير.

إن النزوع الشديد نحو الوحدة والأحادية والذي رافق التقاليد الفلسفية والميتافيزيقية الغربية منذ القدم باهتمامها بالعقل والذات أو الأنا، يشكل طرحا خطيرا أخلاقيا بإقصائه للكثرة وللهو أي الآخرين في الوجود. هنا تبرز فلسفة ليفناس الأخلاقية بجرأة وشجاعة لتعطي للغير منزلة مهمة في الفكر الغربي المعاصر. إتيقا ليفناس سبيل مغاير لا يمجّد الأحادية بقدر ما يقف ضدها (contre un)؛ إنه تمادي على المركزيات بإثارته لعلاقتنا مع الآخر، باستحقاقه للدرس والفحص، بأصالته إلى جانب الذات.

ما يُراهن عليه ليفناس (ويشترك معه في هذه الخلخلة والزحزحة فلاسفة التفكيك والاختلاف أيضا) "هو تخطّي منطق التنافي والتخاصم وتفكيك قلاع الهويات المتكتمة على ذاتها ومدّ جسور التواصل والتّصافي بين الذوات والأمم من أجل تحقيق مجموعة من التفاهمات وإنجاز جملة من التشاركات قصد بناء الهوية الإنسية الكونية المؤهلة لتحمل مسؤولية المحافظة على الحياة الأرضية وتحقيق وصية الاستخلاف والائتمان والتعمير"[1].

ينتقد ليفناس العقلانيات الغربية؛ فهي لم تنتج لنا في مناداتها بالحرية إلاّ الحروب وويلاتها؛ فإذا "كانت السيرورة التاريخية تشهد لدى هيجل على الروح

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، جريدة العرب الأسبوعي، لندن، ع 2007/12/15، ص 10.

المطلق، فإن روزنتسفايغ ينطلق من الواقع التاريخي لقارة غرقت في حرب طاحنة، لكي يحاكم هذه العقلانية التي يتحدث عنها هيغل والتي لم تتورع عن الدفاع عن الحرب وشرعنتها، إذ يرى هيغل أن أشد ما يهدد روح الشعب هو الأنظمة المنعزلة أو بلغة أخرى: الفردية. وحتى يتم المحافظة على روح الشعب يتوجب على الحكومة أن تهز دواخلها من حين لآخر عبر الحرب"[1].

لذلك يعتبر ليفناس الأخلاق هي فلسفة أولى[2] هي أخلاق للأخلاق مثلما وصفها دريدا. عند ليفناس، الإتيقا ليست من شُعَبِ الفلسفة، بل هي الفلسفة الأولى: "كما في كل كلام، تقوم بكونها موجهة أو مقدمة إلى الغير. ليست الفلسفة ممكنة إلا بنمط محاورة. ولكن كلمتها الأولى والأخيرة تكون نظرا بجميع ما يقوله الفلاسفة للأغيار (بما فيهم أنفسهم بصفتهم مستمعين لأفكارهم) في فكر مترجم بالتأكيد، ولكنه واع من رجوعه إلى الغير. إذا فكرت فيك، فإنني أشتاق على الأقل إلى أن أقدم لك ما بدا لي حقا بنظرك"[3].

لا تعني مقولة ليفناس "الإتيقا هي الفلسفة الأولى والأخيرة" أن يُحْدِثَ قطيعة مع الإطار الوجودي للفلسفة، فلم يَرُمْ إسقاط أو هدم أركان الصرح الأنطولوجي من خلال مقولته تلك، فالإطار الأنطلوجي للفلسفة لم ينقطع. وقد استطاع ليفناس تقديم فكرة كمراجعة أساسية لعلم الوجود التقليدي، وحتى علم الوجود الهيدجري. وأغنانا بدل ذلك بعلم الظواهر الغيرية على اعتبار المشاكل المركزية لعلم وجود جديد[4].

وهو ينتقص بذلك المباحث الأنطلوجية التي سبقته في أنها غير قادرة على إدراك الغيرية وأبعادها الأخلاقية، وأنها تتعامل معها بعنف، فتزدريها وتصنفها في مصاف المهمش والغريب، وتقحمها إقحاما داخل منطق التكوين الذاتوي الداخلي.

---

1 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، في كتاب "جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب"، إشراف: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص 305 و306.

2 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1992, p. 71.

3 "ليفناس من الموجود إلى الغير"، تحت إشراف: جويل هنسل، ص 113.

4 المرجع نفسه، ص 98.

فالأخلاق التي يدعو لها ليفناس مناهضة للخطاب المؤسساتي المناشد للحرية والوعي المكون، ورافضة لكل ميتافيزيقيا غير خلقية وبين علم أخلاق سيسبق الميتافيزيقيا. "إن الميتافيزيقيا الليفناسية كما وراء نظرية الموجود كجسم، هي علم أخلاق، وهذه الهوية هي الفلسفة الأولى"[1].

بهذا خاض ليفناس في فلسفة الأخلاق برؤى جديدة تدور محاورها حول التسامح والخير والمحبة والاعتراف والاحتفاء بالغير الغريب عنا. فصاغ في كتابته المعقدة والمميزة هدفا عاليا جدا: "الموجود هو الغير، والفلسفة هي طريق الغير إلى الله"، إنّ "الغير قبل الذات قبل الأنا، قبل التجربة، وقبل العالم، هو المشروع الأصلي، وكما يُقال هو المسلّمة المولدة في فلسفة ليفناس. الغير هو الموجود الذي يتظاهر، وعظمة الغير تظهر على الوجه"[2].

2- إتيقا ليفناس: من الوجود إلى الموجود:

لا يُصنَّف ليفناس كفيلسوف ضمن دائرة الممجدين للتقليد الفلسفي الغربي (أو المركزية الغربية). مُخالفًا بفلسفته الأخلاقية للتيارات الفلسفية السائدة في عصره؛ فهو "يذهب غالبا عكس تيار الميول التي سيطرت على النقاش الفكري إبَّان سنوات ما بعد الحرب. وفي عصر كانت فلسفة هيدجر تُحْدِث عددا من المنافسات في فرنسا، كثّف ليفناس نقده لفكر يعطي الأولوية لمشكلة الوجود على مشكلة الإنسان"[3].

فلسفة ليفناس شبيهة بالفلسفة اليهودية المناهضة للكليانية والأحادية مُعيرة العلاقة بالآخر واستعادته فلسفيا، حيث أسَّس لأخلاق جديدة خارجة عن سلطة النظام ومركزية الكلية. ولذلك هاجم ليفناس التقليد الوجودي خاصة مع هيجل وهيدجر، فـ "لا من أجل أن يبيّن بإعجاب أشكالاً كثيرة من كائنية الموجود، وإنما ليملك إدّعاء حصر عالم الحس بعلم وجود كلي. بسبب قصده أن تجمع كل أشكال الموجود في مماثلات الكلّ، نفى منها غيرية الغير الشاذّة، الأنا، الله،

1 المرجع نفسه، ص 107.
2 المرجع نفسه، ص 136.
3 ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص 10.

الموت، التاريخ، الحرية، الأخلاق، وكل ما يمكن أن يدلّ على ما هو وراء الكلياني"[1].

تُنْكِر إتيقا ليفناس تملُّك الذات لذاتها، ويبرز وجودها في تَوْقِها للغير والرغبة في التقائه والتقرب منه والاجتماع به، إنه اتجاه صوب الخارجية. هنا تبرز فكرة اللامتناهي المتعلقة بتجربة الغيرية وبالعلاقة مع الآخر بوصفها علاقة اجتماعية تتمثل في الاصطدام مع وجود خارجي بإطلاق، لا تناهي هذا الوجود لا يمكن أن يحتوى الآخر ويكون هذه الخارجية التي تظهر في المقاومة المطلقة التي يبديها الوجه ضد كل موضعة. "إن الانفصال الجذري بين الأنا والآخر غير ممكن لأنه من المستحيل على الأنا أن يتموضع خارج تضايفه مع الآخر، كما أن الغيرية غير ممكنة إلا إذا كان الآخر آخر بحق. إن الأنا ليس موجودا دائما مع نفسه بل يحاول أن يجدد هويته عند كل نقطة يلتقي فيها بالأغيار. إن الآخر بإطلاق هو آخر الذات ولا يمثل عددا بالنسبة لي والجمعانية التي تجعلني أقول أنت ونحن ليست مجرد جمع للأنا لأن الأنا والأنت ليس هنا أفراد لمفهوم مشترك. إن غياب عنصر هو الذي يجعل الآخر آخرا والغريب هو الحر من كل تقييد وسيطرة وهو الذي يحدث اضطرابا في الذات عند كل مقابلة"[2].

لقد أعاد ليفناس الاعتبار والأهمية المغيبة لكثير من المواضيع ذات الصبغة الأخلاقية والبعد الإنساني مثل الصداقة والمحبة والعطاء والتكفير عن الأخطاء والغفران وغيرها. بعبارة أخرى، لقد زوّد ليفناس علم الوجود بما ينقصه من لمسات أخلاقية ومسحات إنسانية في مناداته بإنسانية الإنسان الآخر " l'humanisme de l'autrehomme". إن التمعن في الأخلاق وإثارة قضايا إنسانية هو الذي صوّب مسالك ليفناس من علم الوجود إلى فلسفة الأخلاق، من الذات والوجود (L'être) إلى الغير (L'autre)، من الأنانة إلى المجتمعية.

لذلك ناهض هذا الفيلسوف الميتافيزيقا الغربية في معناها الميتافيزيقي. هذه الأخيرة التي سَعَت جاهدة إلى دمج كل شيء ضمن دائرة المعرفة الموضوعية السببية وهمّشت بالمقابل الذات ووقعت في الخلط بين الطبيعة والفكر والتاريخ والبنية،

---

1 المرجع نفسه، ص 100.
2 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 11

فاهتم ليفناس بما أبقته هذه الميتافيزيقا خارجها من مشاكل وقضايا ويتناول المواضيع التي أسقطتها من حسابها وهمشتها مثل الغيرية والجسد والوجه"[1].

يُقدّم علم الوجود التقليدي مفاهيم عن الذوات في هيئتها الأحادية المقاومة والمُتصدّية للآخر، تلك المقولات الأنطولوجية هي تزكية لخطاب التسلّط والتمركز والقوة، وكل ذلك سيؤدي لا محالة إلى الحرب والعنف. وتلك المفاهيم المقدمة للكائن الموجود ستجعل منه مستقلا بذاته وراضيا كل الرِّضى عن ذاته عينها ما سيعزز جهله بالآخر واحتقاره ونبذه. فلن يحدث اعتراف بالغير مادام الهمّ الوحيد للإنسان أن يستمر في الوجود فإن ذلك يحمله حتمًا على مقاومة الإنسان الآخر الذي يظهر له وكأنه غريب عنه كل الغرابة ووجب تجاهله.

فتجاوز ليفناس التقاليد الفينومينولوجية في مباحث الوعي والأنا، أو العماء الأخلاقي عند هيدجر؛ حيث "الذات لا خصال لها أو لا ذاتية لها داخل كلية الكينونة. وهو بذلك يناقض كل ميتافيزيقا التاريخ الهيجلية، التي تمثل بالنسبة إليه جوهر الكلية بامتياز، كلية تضحي بالفرد لمصلحة النظام، ولا تؤسس للأخلاق إلا ضد الفرد"[2].

وإذا كان هيدجر قد أسَّس لعلاقة محايدة بين المخلوقات بإعطائه أولويَّة للوجود على الموجود، يهتم ليفناس بالعلاقة الأخلاقية أكثر من نظيراتها. منتقدًا الطرح الأنطولوجي الهيدجري ومُنحرفًا عن مقولاته الوجودية بمقال نشره ليفناس عام 1934 بعنوان "l'évasion" خلص فيه إلى أنّ "الذات منسحقة من طرف الوجود وبقائها في خدمة النسق ولاكتشافه فظاعة الممارسات اللاإنسانية التي يحملها التاريخ إلى الناس وسبب هذه الفظاعة هو ما يحمله الإنسان من كره وحقد على الإنسان الآخر وتفشي النزعات العنصرية التي تعتمد على مبادئ الإقصاء والتمركز على الذات واستئصال المخالفين وتصفيتهم جسديا ومعنويا"[3].

ليفناس من خلال فلسفة الغيرية، حيث يلتقي الإنسان بنظيره، سيقضي دون شكّ على أنانية الإنسان والتفكير في ذاته دون الاعتراف بأحقية الآخر. في عملية

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 10.
2 رشيد بوطيب، نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية، ص 305
3 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 10.

الاعتراف هذه سيحدِّد بدء الوجود البشري للإنسان. ما من ريبة في أن هذا الكشف يكون متبوعا بمغامرة ومخاطر كبيرة في التعرّف على الآخر ومواجهته، ستكون بلا شكّ مجازفة محفوفة بالخطر لكن يجب القيام بها[1].

وإتاحة الفرصة للآخر للقاء والتعارف والتحاور هي علة لخروج الذات من عزلتها وتوحدها. إن الغير سيتقاسم مع الذات هذا الفضاء الإنساني الرَّحب؛ حيث الخير والوئام والأخلاق الطيبة، وسينزل الذات من وعيها وعليائها، من الأبراج العاجية التي يتمركز فيها وجود الذات وتمركزها حول نفسها.

يبتعد ليفناس أكثر من هذا؛ فالحضور أمام الآخر هو التَّعرُّض للمخاطرة والمغامرة هو الانتقال من سمات الاكتمال والاطمئنان إلى مشاعر العطب والريبة: "فالواحد يتعرَّض للآخر كما يتعرَّض جلد الإنسان للذي يريد جرحه، أو كما يتعرَّض الخدُّ لمن يريد لطمه"[2].

تراهن مقولات الميتافيزيقا الشمولية على الأخلاق الإنسانية مقابل كسب الحريات التي لا تَتَّخذ وجودها إلاّ في ظل نظام كليّ وعام (الأسرة، المجتمع، الدولة..)، "وإذا لم يُضَحِّ الفرد بفرديته لمصلحة نظام عامّ، فلن يكون بمقدرته أن يصبح جوهرا أخلاقيا، والحرب هي بالتالي أحد الطرق المؤدية إلى الأخلاق وإلى الالتحام بالكوني"[3].

أما الأنطولوجيا التي يبتغيها ليفناس فترتكز على أخلاقيات علاقة الذات بالغير والطيبة التي تكتنف علاقتهما: أنْ تكون، هو أنْ تكون للآخر، أي أن تكونْ طيِّبًا. يقول ليفناس: الطيبة هي التعالي بذاته، في مغامرة مطلقة، وبتهوُّر أصلي"[4]. للآخر حقوق وامتيازات هي مسؤولية أخلاقية على رقابنا تحتم علينا محبة الغير والتعامل بطيبة وأخلاقية وإنسانية معه، وهو تحصيل علاقة مع اللامتناهي، في علاقة لا تكترث الذات بذاتها قبل اهتمامها بالآخر، إنّ "الطيبة تقوم باعتبار الآخر أهم من الذات"[5].

---

1 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, p. 190.

2 Ibid, p. 83.

3 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، ص 306.

4 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1992, p. 341.

5 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, p. 277.

وقد أتى هذا الانشقاق الليفناسي عن الإطار الأنطولوجي بعد تردُّد؛ حيث وظّف ليفناس في الكلي واللانهائي الأساليب الأنطولوجية من قبيل (الموجود، الموجود الحق، الجربة، الذات...) لكن سرعان ما عبّر عن إسقاط الموجود بوضوح كحل للمشكلة المبدئية، في الخلاصة الثانية من الكلي واللامتناهي (ص: 278)، وفي خلاف الموجود (ص: 04)[1].

3- التراث اليهودي وفلسفة الأخلاق الليفناسية:

ليفناس اليهودي الملّة الذي خاض في تحليل ووصف الخطاب التلمودي في أكثر من عمل له، يستحضر في فلسفة الأخلاق التقاليد الدينية الضاربة في القِدَم، كما تتسلّل إلى أساليبه الفلسفية تقنيات الحداثة ذات الطابع المختلف والمتميز.

فنجد كتاباته تتسم بتفرّد ورنّة وغرابة وإبهام في كثير من المواضع. ونميّز في خطابه الإتيقي مزجا بين الطابع التلموذي والإنجيلي مُصاغًا في قوالب عقلانية. فقد رجع إلى "المنابع اليهودية، مادّا جسرًا بين تعاليم الفلاسفة وتعاليم التلموديين، متنبّهًا للأضواء الحلقية التي تمزّق أحيانا سماء تقليد غربي واع منذ الأصل إن "الخير أبعد من الوجود"، مُحترسًا من جعل الأخلاق خاصة إتنية أو دينية حصرية، ودعا لإعادة التفكير في معاني كلمات الإنسانوية والسلم والطبيعة والعدالة وحتى للحب"[2].

إنّ الشحنة الكبيرة التي دفعته للتفكير في عالم الحياة، في "الآخر" ومسؤوليتنا تجاهه كان قد استلهمها من التراث اليهودي المستنير "وخاصة تأويلات حاييم فولوزنار المتحررة للتوراة واعتباره هذا الكتاب "الكلمات الأولى التي ينبغي أن يصرح بها من أجل أن يكون للحياة الإنسانية معنى"[3].

هناك ارتباط قوي وحضور كثيف للتراث اليهودي: الديني واللساني والفلسفي. وتمتزج كتابة ليفناس الإتيقية بالألفاظ الوجودية والإيقاعات الدينية، فهو "دائما في ارتباط مع تراثه اليهودي، الديني منه والفلسفي واللغوي وأعني

---

1 يُنظر: ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص ص 102 و103

2 المرجع نفسه، ص 10.

3 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 10.

باللغوي اللغة العبرية التي يتردَّد صداها بقوة داخل الكتابات الليفناسية ومنها يمتح مفاهيمه المركزية كالمسؤولية والآخر والوجه والرب والعلاقة إلخ.."[1]. لذلك خرجت مقولاته الأخلاقية ذات صدًى سمعي وروحي قوي الأثر على الإنسان، وأكيد أنّها إتيقا وفلسفة متسامية وخيرة إلى أبعد الحدود.

لا يمكننا بأي حال من الأحوال إنكار الاهتمام الكبير الذي أوْلَاه ليفناس للأخلاق، أو نصنّف تلك المقولات الروحية والإتيقية ضمن دوائر دينية أو لاهوتية. وجب في ذلك الفصل بين أنه "مُنظِّر للأخلاق" وبين أنه "مفكر ديني" من جهة، فالتعاليم التلمودية والمنابع العبرية تُعدّ قوة إيحائية للخطاب الأخلاقي عند ليفناس فيلسوف الغيرية.

4- المسؤولية الأخلاقية نحو الآخر:

المسؤولية علاقة أخلاقية تقوم بها الذات من أجل الآخر، ولا ينبغي فهم قرب الغير مني أنّي أعرفه، أو أنه قريب مني مكانيا أو تصلني به روابط قرابة أو انتماءات مشتركة "بل يُفهم قُرْبُ الغير على أنه قريب مني بالأساس لكوني أشعر -بما أنني موجود- بأني مسئول عنه. إن بنية هذه العلاقة لا تشبه العلاقة القصدية التي نكونها في مجال المعرفة مع موضوع ما، أيا كان هذا الموضوع، حتى وإن كان إنسانيا. فليس مَرَدّ القرب هو كوني أعرف الغير، لأن الرابط الذي يربطني به لا يتحقق إلا كمسؤولية، سواء قبلت أو رفضت، سواء عرفنا كيف نتحمل مسؤوليتها أو لا سواء استطعنا القيام بشيء ملموس تجاه الغير أو لم نستطع ذلك"[2].

إنّ ما يضفي السمة الأخلاقية على الوجود الإنساني هي المسؤولية تجاه الإنسان الآخر. فـ "المطلوب هو التعبير عن هوية الأنا انطلاقًا من المسؤولية "[3]. وهذه المسؤولية هي التي تعطي معنى ودلالة وعظمة للوجود البشري. هذه المسؤولية هي وليدة الشعور بالرعاية والاهتمام بالآخر، هذه الرعاية الأخلاقية

---

1 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، ص 295 و296

2 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, op.cit., p. 103

3 Ibid, p. 97.

سينجم عنها "وسط تتشارك فيه الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا سويا، في حالة المتبادل بهشاشة وضعنا، وأخيرا بأننا مائتنون وفانون"[1].
وهكذا لا ينفكُّ ليفيناس يدافع عن الآخر الذي تحدَّث عنه في تأسيسه لفلسفة الأخلاق، وقد جاء هذا الاهتمام بالغيرية كبديل للذات والأنا التي غرقت الأنطولوجيا في فحصها ودرسها.

يُعلي ليفناس من القيمة الأخلاقية للمسؤولية التي تحملها الذات على عاتقها تجاه الغير. والمسؤولية بمثابة اصطفاء، فواجبي في لقائي بالآخر هو عدم التهرب أو التنصل من مسؤوليتي تجاهه، وأصبح بذلك مدينا له[2].

ليفناس الذي تأثر أثرا بالغا بالأدب الروسي، قد نضح منه كثيرا ومزجه في أساليبه الفلسفية. فغالبا ما نجده يستشهد بما قاله أحد الشخوص في "الأخوة كارامازوف" لدوستوفسكي: "كل واحد منا هو مذنب أمام الجميع ولأجل الجميع ولأجل كل شيء، وأنا مذنب أكثر من الآخرين"[3].

في لحظة اللقاء مع الآخر الغريب عني، الذي ليس أنا، في لقائنا وجها لوجه، في مناداته لي واقترابه مني، تتجلّى الأخلاق الإنسانية في مراعاة مسؤولية الذات تجاه الغير.

عندما نكتشف وجه الآخر لا يمكننا التَّغاضي عنه أو تجاهله إنسانيا وأخلاقيا. فعندما يناديني يتوسّل إليّ: ينادي مسؤوليتي؛ فالوجه يفرض ذاته عليَّ؛ "فلا أستطيع الامتناع عن تلبية وسماع ندائه، أو أن أنساه [أو أتجاهله]، أو أن أتخلَّى عن مسؤوليتي أمام بؤسه"[4].

إنَّ مسؤوليتي تجاه الآخر تفرض ذاتها عليَّ مَهْمَا كان موقف الآخر مني "أذهب نحو الآخر دون أي اعتبار لتوجُّهه نحوي"[5]. إن ذمتي حيال الآخر تبقى

---

1 بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 379.

2 Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1994, p. 53.

3 Dostoïevski, Les frères Karamazov, Paris, Gallimard, 1948, p. 264.

4 Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, op.cit, 1994, p. 52-53

5 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais op.cit., p. 134.

غير بريئة حتى لو كلّفني ذلك حياتي؛ لأني مسئول عن الآخر مسؤولية غير مشروطة، دون رد للمقابل أو اعتراف بالجميل، فالمبادلة تخصُّ الآخر وحده[1].

لقد صاغ ليفناس ماهية الغير ومواجهته للذات بلغة إيتيقية؛ فعندما يأتيني الغير في زيارة أو يجاورني أو يخاطبني فستتولد داخلي التزامات أخلاقية تتجلى في أن أكون دائما موجودا من أجل الآخر حتى في لحظات الاحتضار؛ فـ "الاقتراب والتآزر هو إكمال للنقص الذي تعاني منه الذات "عدم التساوي في المقدرة تُعوّض عنه مشاركة حقيقية في التبادل، هذه المشاركة التي تلجأ في ساعة الاحتضار إلى الهمس المتبادل للأصوات، أو إلى التشابك الطويل لليدين، وشدّ كلّ واحدة على الأخرى"[2].

إنّ عظمة الغير ومحبتي له تجبراني على أن أكون جاهزا وحاضرا وموجودا من أجل الغير. لذلك فإنني مسئول تمام المسؤولية عن معنى حياته، و"هذه تعابير من أجل الإفصاح بلغة وصفية عمًّا أدركه عندما ينتصب الغير أمامي. إن الوجه الخلقي لهذا اللقاء يأمرني ويقتضيني"[3].

يكمن فعل الكينونة في عدم التهرب أو التبرؤ من مسؤولية الكائن تجاه غيره، إن المسؤولية أخلاقيا تتعدى العلاقة المؤسّسة على التبادل أو الاعتراف؛ أي أن أتجه نحوه بطريقة تجعلني، بمعزل عن العلاقات المتبادلة التي سوف تقوم بيني وبين قريبي، أقوم بخطوة إضافية وأخلاقية نحوه[4]. "الغير في الأنا يجعلني مسئولا منذ البدء، أي منذ الوقت المنسي لماض أكثر ماضوية من كل ماض عالمي أو تاريخي. وأنا أكتب هذه الجملة أتحقق أنها قيمة من أجل الغير ومن أجلي أنا. كل أنا"[5].

كما قلنا ستكون مسؤولية الذات تجاه الغير غير مشروطة. يرى ليفناس أن الفردية أساس للأخلاق، "ولكنها أخلاق تتحقق كمسؤولية، أي كخروج على الآخر وليس كحرية أو عقل"[6].

---

1 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, op.cit., p. 94-95.

2 بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ص 377.

3 ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص ص 106 و107

4 Voir: Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op.cit., p. 134.

5 ليفناس من الموجود إلى الغير، ص 113

6 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، ص 307

تحمل مسؤولية الذات أمام الغير دلالات المحبة والسلام، هي مناداة للّاعنف في وجه الحروب التي تفتك وتسفك دماء البشر وتحصد الأرواح وتنشأ المدافن. السلام ليس نهاية للحرب أو ختاما للاقتتال، أو انصياع الخاسر للمنتصر؛ "على السلام أن يكون سلامي أنا، بعلاقة تنطلق من الذات نحو الآخر، بالرغبة والطيبة حيث الأنا تقوم وتستمر بدون أنانية"[1].

ومن هنا تتعالى فكرة اللامتناهي فوق كل معرفة، هي حاجة تتعلق في علاقتنا بالغير. في محبتنا له وخوفنا من موته وتأثرنا من جراء ذلك وحزننا على فراقه ليس ضيقا وغما من الموت والفناء الذي ينتظر الذات. نتيجة ذلك التأثر هي الحب الشديد والقوي الذي نحمله في مكنون صدورنا وأفئدتنا للغير، الموت هو الخطر الذي يقترب مني كالسِّر. إنَّه إقبالي على الآخر ومرجعيتي بالنسبة إلى الموت "أننا نلتقي بالموت في وجه الآخر"[2].

5- الإتيقا والوجه:

يتّخذ الوجه عند ليفناس دلالة وبعدا جديدا في إدراك الوجود[3]. الوجه لا يقبل الاختزال في الوعي أو الإدراك، إنه لا يرتضي التَّملك أو الاحتواء: "إن الآخر وجه، لغة لا يمكن اختزالها، تتكلم خارج منطق الحقيقة. الحقيقة مملكة الذات، إنها دائما حقيقتي، فعل وعي، سياسة تملك. إنها حقيقة غيورة تجاه الآخرين، لأن الآخر يستعصي عليها، يرفض الجنوح إليها. الوجه هو الآخر المطلق، لكن الحقيقة ترفض القسمة، وهي لذلك ترفض الآخر/ الضيافة، وعي محتث، وعي مغلق، وليست فردية، في كلمة: عنف"[4].

إن وجه الآخر "هو ما لا يمكن أن يصبح محتوى"[5]، فيخرج الوجه بهذا المعنى من الوجود لاعتباره ملازما لمعرفة ما. وعلى العكس من ذلك، فالرؤية هي بحث

---

1 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, op.cit., p. 342.

2 Emmanuel Lévinas, Dieu, la mort et le temps, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1995, p. 121

3 Emmanuel Lévinas, Difficile liberté, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990, p. 20

4 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، ص 303.

5 E. Lévinas, Ethique et Infini, op.cit, p. 80.

عن ملائمة، إنها ما يلتهم الوجود بامتياز. لكن العلاقة مع الوجه هي بدءا علاقة أخلاقية. الوجه هو ما لا يمكن قتله، أو على الأقل ما يقتضي معناه القول: لن تقتل"[1]. فالوجه عند ليفناس هو "سيّد للعدالة" مثلما يقول ريكور، "أستاذ يُلقّن ولا يُلَقّن إلاّ بالصيغة الأخلاقية، إنه يمنع القتل ويُطالب بالعدل"[2].

تمنح الغيرية للوجود معان ودلالات، تمثل مقولة الوجه مرآة عاكسة لكينونة الأنا، فيبرز الآخر وينعكس من خلال الوجه، إنّ"الوجه هو الهوية عينها للكائن"[3]؛ إذ ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها من خلال تأسيس علاقة "ذات البين" ترتكز على فكرة اللاّتناهي من جهة مناظرة الأنا للآخر وتبادلهما المسؤولية من أجل المحافظة على الحياة على الأرض[4].

تُبْدي فلسفة ليفناس اهتماما واضحا بالجسد والأنوثة والإروسية، لما للجسد من دور مهم في العملية التذواتية (Intersubjectivité)؛ في علاقة الذات بغيرها. فأعضاء الجسد هي خير السُّبل في الإبلاغ والتحاور في التعبير عن ما يرومه المرء بَعْدَ أن يعجز الإنسان واللسان وتستحيل الأقوال والأفعال ترجمة عن مكنون الذوات وبواطنها، يقول ليفناس: "يبدو الجسد دائما وأبدا من أجل أن يكون أكثر من كومة من المادة، إذ يمكن له أن يكون أكثر كثيرا وأقل قليلا من مجموعة أجزائه...الوجه والعينين بوصفها مرايا الرُّوح هي أعضاء التَّعبير بامتياز. لكن روحانية الجسد لا تقطن قدرته على التعبير عن الداخل. الجسد لا يُعبِّر عن الحدث إنَّه هو نفسه هذا الحدث"[5].

إنّ الوجه هو معنى في حد ذاته. أنت هو أنت. وبهذا المعنى، يمكن القول إن الوجه ليس مرئيا[6]. يتطرّق ليفناس للوجه من زوايا أخلاقية، يقول في هذا: "أعتقد أن الولوج للوجه هو فعل أخلاقي يتحقق دفعة واحدة. فلما ترون أنفا وعينين

---

1 Ibid, p. 81.

2 بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ص 175.

3 Emmanuel Lévinas, Entre nous Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991, p. 43- p. 44

4 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 10.

5 Emmanuel Lévinas, De l'Existence à l'Existant, Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche, 1993, p. 117- p. 124

6 E. Lévinas, Ethique et Infini, op.cit, p. 79.

وجبهة وذقنا، وتتمكنون من وصفها، فإنكم تتوجهون، في هذه الحالة، نحو الغير مثلما تتوجهون نحو أي موضوع. إن أفضل كيفية للالتقاء بالغير هي التي لا نرمق فيها حتى لون عينيه، فحينما نلاحظ لون عينيه فلسنا في علاقة اجتماعية مع الغير. يمكن للعلاقة مع الوجه أن تخضع بالتأكيد لسيطرة الإدراك، لكن ما يعتبر وجها على وجه الخصوص هو ما لا يقبل الاختزال في الإدراك"[1].

إنّ العلاقة بالوجه هي على الفور أخلاقية، فعندما يحين وقت لقاء الأنا بالغير سيتم اكتشاف الوجه في عُرْيِه وغرابته، يتبدّى لنا من خلال عطبه وفقره ويتجلّى في سلامه واستسلامه؛ لأن "الوجه في عريه كوجهٍ يقدِّم لي فاقة الفقير والغريب"[2]، وتعاليه، لأن "اللامتناهي تقترب فكرته منّي من خلال معنى الوجه "[3]. "وفكرة اللامتناهي تدلُّ على علوٍّ ونبلٍ وتعالٍ"[4].

رؤية وجه الآخر في تَعالِيه ونُبله تُوقِد فينا ضمائر الخير متمثلة في الوعي باستحالة أو لا إمكانية قتل الآخر؛ فـ "الوجه هو ما لا نستطيع قتله، أو هو على الأقل، ما يقول معناه: "لا تقتل أبدًا"، صحيح أنّ القتل هو فعل مبتذَل حيث باستطاعتنا أن نقتل الآخر. وهنا لا تبدو الأخلاقية كضرورة أنطولوجية. فتحريم القتل لا يجعل القتل مستحيلاً حتى لو كانت سلطة التحريم موجودة في الضمير الصالح[5].

إن النبل والغرابة والفاقة والعطب التي تعلو ملامح الوجه في عريه التام تقاوم القتل ببرودة فتشلّ الأيدي التي تحمل السلاح، وتكبح إرادات الشر التي تروم القتل. ويظلّ الآخر اللامتناهي أعتى وأقوى من القتل يقاومنا بوجهه. هذا اللامتناهي هو وجهه هو الكلمة الأولى أنْ "لا تقتل"[6]. الوجه هو التعبير الأصلي، هو الذي يقيّد العنف ويؤسس للأخلاق[7]

1 Ibid, p. 79 -80.

2 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, op.cit, p. 234.

3 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, op.cit., p. 101.

4 Ibid, p. 31.

5 Ibid, p. 81.

6 **Ibid, p. 217.**

7 Ibid, p. 223.

نستنتج أن ليفناس -ومن خلال مقولة الوجه- يؤسّس للأخلاق، فنظرة الآخر بمقاومتها القتل، تشلّ قدرتي وتجرِّد إرادتي من سلاحها، وهكذا، فإنّ "فكرة اللامتناهي لا تتعدّى على العقل بل تتحكّم باللاّعنف نفسه.

الإنية تشترط الغيرية. دلالة الانفتاح هذه يُترجمها تجلّي وجه الآخر للأنا، ويُعلي ليفناس من الأهمية الأنطولوجية والإتيقية للوجه معتبرًا أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك وجهًا (بما يحمله هذا الوجه من أبعاد أخلاقية ووجودية وروحية)، وهو ما يُميّزه عن باقي الأشياء والكائنات التي تشترك في الملامح والسِّمات نفسها.

تُنكر مقولة الوجه والجسد الليفناسية فكرة الانغلاق وتدعو إلى الانعتاق من قوقعة الذات وانحباسها أو انطوائها على نفسها. لأن "الجسد ليس ذلك الدخيل الأبدي" الذي يحطم وثبة الفكر الحرة ويعيده إلى شروطه الأرضية كالقبر الذي ينتظره، بل هو الأقرب إلى الذات من باقي أشياء العالم والأكثر ألفة والذي يتحكم في مزاجنا ونشاطنا وحياتنا النفسية، أليس الجسد هو أساس الإحساس بالهوية "ألا نثبت ذواتنا في هذه الحرارة الفريدة التي تنبثق من جسدنا قبل تفتح الأنا الذي سيدعى التميز عن الجسد؟"[1].

بعبارات أخرى يقاوم الوجه كل شكل من أشكال الوعي أو الحضور والقصدية؛ فيخلخل أنانية الذات ويربكها. تجلي الآخر للذات من خلال بروز الوجه هو مسائلة لوعي الأنا ومنفاها، زحزحة لاطمئنانها الجواني؛ فالأنا في مواجهة الآخر هو خارج تلك الطمأنينة وخارج أسوار التماثل أو التطابق الكلي؛ "إن حضور الوجه يعني وجود أمر لا مردّ له، يمنع الوعي من القيام بمهامه. فلا وجه يضع الوعي موضع تساؤل. وذلك لا يرجع إلى الوعي بهذه المساءلة. "فما هو آخر بشكل مطلق" لا ينعكس داخل الوعي، بل إنه يقاوم ذلك إلى درجة أن مقاومته لا تتحول إلى جزء من محتويات الوعي. يعمل الوجه على خلخلة أنانية الأنا في حد ذاتها، إنه يحير هذه القصدية التي تصوب نحوه"[2].

---

1 Emmanuel Lévinas, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1997.

2 E. Lévinas, Humanisme de l'autre homme, 1972; le livre de poche, 1987, p. 53 54

تنفتح الذات على الموجودات الأخرى في الوجود عبر الجسد الذي تستوطنه وتتخذه ملاذا، يرى ليفناس أنّ تمظهر الذات من خلال الوجه والجسد تؤكّد أنها "ليست خارج العالم بل متجذرة فيه عن طريق الجسد، إنها في البيت؛ حيث مربض الجسد ومأواه، والمأوى ليسَ القوقعة والعزلة ونهاية الحياة الإنسانية وانغلاقها بل شرطها الضروري وبدايتها، ألم يأتي الأنا إلى العالم داخل البيت وبدأ انطلاقته نحو الوجود من عتبته؟ "[1].

بروز الوجه لنا واتخاذه المواجهة هو عنوان على التحدّي، على الحدّ من الحرية المبالغة للذات، إلى نشدان المسؤولية التي تقع على عاتقي في حقّ الآخر وواجباتي تجاهه.

إن الوجه عند ليفناس بروز الذات وتمظهرها الاستثنائي، لا يتعزَّز تعرفنا على الآخرين وتواصلنا معهم عبر ملامح الوجه في غرابته واختلافه، في حاجته وعريه، فخارجية الوجه هذه وعريه التامّ لا يمكن التستر عليها أو حجبها، وبظهور الوجه يتجلى وينكشف الباطن (الذات). يقول ليفناس في ذلك: "إن الوجه الذي يستدعيني ويوجهني ويدعوني إلى تحمل مسؤولية لا متناهية تجاه الآخر هو وجه عار ومجرد وملامحه مكشوفة ولا يخفي أيَّ سرّ ورائه فهو موجود خارج عالم الظواهر وكل ما فيه قد ظهر منه، يضع الوجه الذات في علاقة تناظر موازية للآخر وهذا الآخر ليس مجرد مرآة عاكسة ترى فيها الذات ذاتها بل هو كذلك ثقب في عالم الذات يترك فيها بصماته وآثاره عندما يمرّ من أمامها وتنفتح عليه كما يقول ليفناس: "إن الوجه ليلمع داخل أثر الآخر"[2].

يُريد ليفناس من وراء إتيقا الوجه والجسد الابتعاد عن الكلية والشمولية دَاعِيًا للانفصال والتمييز بين الذات والغير، في عبارة "وجه لوجه (Face à face)" أهمية إتيقية في التَّناظر والتقابل بين الذات ونظيرها الغير؛ لأنه عندما "تتوجه الذات نحو ذات أخرى فإنها تحاول على التو معرفة من تكون وتفهم ماذا تريد وتقول لها ما تنتظره منها ولن يتسنى لها تحقيق هذه المقابلة إلاّ بمنحها وجهها وبالتعرف على وجه الذات الأخرى، في هذه العلاقة أي أثناء المقابلة بين شخصين نحن لسنا فقط

---

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 10.

2 Emmanuel Lévinas, Humanisme de l’autre homme, op.cit, p. 69

أمام فهم ومعرفة بل أمام وجه لوجه face à face و"الوجه يحـدثني ومـن هنـا يستدعيني إلى علاقة دون قياس مشترك مع قدرة تمتحن"[1].

ليس المهم النَّظر بل بُعد النَّظر والتَّمحص في تضاريس الوجه والتَّدبر في وجه الآخر الذي نراه، فـ "ليس المهم أن نرى بل الأهم أن نبصر في ما نراه" كما يقول هيدجر. ليفناس محقّ في طرحه، فكل وجه له سمات وميزات خاصة به، في طُـرق النظر وأساليب التحديق، وفي ترجمة مشاعر الرضا أو السّخط، في التعبير عن الفرح أو القرح، في مشاعر الارتياح أو الاستياء. فـ "دلالة الوجه في تجرده هو في معناه اللغوي خارق للعادة وخارج كل نظام وخارج كل عادة"[2].

إن المقابلة التي تتم بين الوجهين تحمل في طياتها سلاما ومحبة وخـيرا تترجمـه التحيات الصباحية مثلا، لقاء الذات والآخر وجها لوجه يتطلب واجبـا أخلاقيـا وتضحية ومسؤولية يفرضها الآخر عليّ، ومن هنا فهذا اللقاء يتميّز عـن المعرفـة "بكونه يوجه إلى الآخر تحية وسلاما ويترجم موقفا إنسانيا وليس مجرد لقاء تعارف لأنه عندما أتحدث مع غيري فإن الأمر لا يتعلّق بتبادل الكلام معه بل باسـتدعائه واستضافته. هنا ليس الآخر هو الذي يفرض عليه الأنا هيمنته بل ذاك الذي يحافظ على نفسه ويتماسك في خارجيته. إنه الشخص الذي يتحدث إليه الأنا ويوجـد خارجه والذي يستمد مرجعيته من ذاته وليس هو فقط موضوع الحـديث أو ذاك المشار إليه بالهو"[3].

يترك الآخر من خلال نظرات الوجه في الذات أثرا ووقعا في النفس واستمالة للعقل وارتسامًا في الذهن؛ فـ "عوض أن يكتفي الآخر بالتكلم مع الأنا وإرضائه فانه يغرس فيه تخمين ويزرع فيه الشك ويتركه حائرا مترددا لكن من أين تأتي هذه الصدمة التي تحصل لي عندما أقع ضحية نظرة الآخر؟"[4].

عندما أبصر وجه الآخر، عندما يكلمني ويحاورني ويناديني أو يحييني يحتّم عليّ الاستدارة. إنَّ الغير يديرني نحوه ليتمكّن من "مواجهتي ومـن ثمّ إيقـاظي بندائـه

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 10. ويُنظر:
Emmanuel Lévinas, totalité et infini, op.cit, p. 216

2 Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, op.cit, p. 51- p. 52

3 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية، الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 11.

4 المرجع نفسه، ص 11.

والنظام الذي يدشنه. إن الطريقة الوحيدة لاكتشاف وجه الغير أو كلامه، لتكريمه هكذا، هي التوجّه إليه كإليكم أنتم الذين بالنسبة لأنـاي أكـون هنـاك مثـل خادمكم"[1].

عبر الوجه يسائلني الغير، الوجه واسطة لاستقبال الآخر بشكل مطلق، هـذا التجلي سيكون بمثابة أمر بالنسبة لي، وذلك راجع لعريه، ولحاجته. إن حضوره هو الذي يجعلني أقوم باستجابة. لا يحدث للأنا فقط وعي بصورة الاستجابة هته، كما لو أن الأمر يتعلق بإلزام أو واجب خاص عليها أن تتخذ قرارا بصدده[2].

6- الغيرية وتجلّيها في التخاطب:

إن الانخراط في عملية الحوار والمحادثة مع الآخر ستهمل مسألة وجـود كـل واحد من الطرفين على جهة. ذلك الانخراط هو ارتماء في الكلي ومغامرة لاكتشاف اللانهائي؛ فـ "أنْ تتكلّم هو، في الوقت ذاته، أن تتعرَّف على الآخـر وأن تعرِّفـه بذاتك [...] هذا التعاطي الذي يتطلّبه الكلام هو بالتحديد العمل بدون عنف"[3].

ويقضي الحوار الشفاف والعقلاني بين المتحاورين على كل شكل من أشكال الانغلاق والاكتفاء بمخزوننا ومعتقداتنا الماضوية البالية، أو كما يقـول ليفنـاس: "اختراق قوقعة العزلة هو وحده الذي يسمح لنا بالنفاذ إلى آخر الوجود بطريقـة مغايرة عنه"[4]. وسيشرع أبواب الأنا الموصدة عن طريق اللغـة والحواريـة نحـو الوجود مع الآخر ومشاركته همومه وتطلعاته.

ففي دخولنا في محادثة مع الآخر تكون الذات قد تحررت من عقالها وانفتحت على كل غريب ومختلف عنها. إن اللغة من خلال أقوالنا وتداولاتنا مـع الآخـر تُحدِث انقلابا آخر داخل الذات. عندما يتحدث موجودان سيبدأ التبادل في لحظة معينة وينطرح بطريقة مستقيمة ثم يتوقف. حيث يتعلق "زمن التبادل بالحاضر مـن

---

1 ليفناس، جويل هنسل، من الموجود إلى الغير، ص 106.

2 E. Lévinas, Humanisme de l'autre homme, op.cit, 1987, p. 54.

3 Emmanuel Lévinas, Difficile liberté, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990, p. 21.

4 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op.cit, p. 13

أجل المستقبل؛ أين ينكشف المعنى تدريجيا، إذ يشهد القول على الزمن بشكل مغاير عندما يمزق الإيقاع الخطي للقائل"[1].

تجعل اللغة (وهي وساطة بين الأنا والآخر) العلاقة بين المتحاورين ممكنة وتسمح بتبادل تجعل اللغة (وهي وساطة بين الأنا والآخر) العلاقة بين المتحاورين ممكنة وتسمح بتبادل المعارف والمعلومات بينهم وتحقق التواصل بين جميع الفرقاء؛ لأنه حتى في حالة اندلاع النزاع والصراع بين مجموعة من الأطراف فإن اللغة تظل في قلب الأحداث وتبقى الوسيلة الوحيدة لإجراء مفاوضات للخروج بتسويات ظرفية وتوفيقات واتفاقات مرضية لكل الأطراف. "يمكن أن نسمي حوارا هذه المقابلة التي يدخل عبرها المتحاورين إلى فكر الآخرين حيث يعطون للحوار قيمة. ويمكن أن نسمي اجتماعية وحدة أشكال الوعي المتعددة الداخلة في عين الفكر"[2].

تتجلى المسؤولية الأخلاقية لسانيا في الخطاب والحوار بين الهويات والغيريات؛ ففي الشُّروع في تخاطب مع الآخر يستلزم ذلك مني الاستجابة لندائه في التواصل معي. "إن الحوار يخرج المرء من وحدته الصماء الفارغة أي من أنانته ويقحمه ضمن الكلية التي هي نتيجة إجماع المتحاورين على الحقيقة وهي ليست تطابق بين العقل والواقع بل رفع المتحاورين للغطاء عن أسرار الواقع لرؤية وجهه الحقيقي طالما أن العلاقة أنا-أنت هي مكان حدوث الإتيقا وطالما أن الأنا أثناء مقابلتها بالآخر تأخذ بعين الاعتبار الكل أو تطمح إلى أن تتكلم باسم الكل ولا تكتفي بالكلام عن الفردي الجزئي"[3].

يتعدّى تبادل أطراف الحديث تبادل المعارف ليحقق الغرض التداولي والتفاعلي بغاية إحلال السلام والمحبة والعدالة بين "الأنا والأنت" بتقديم الحجج وإرساء النقاش الهادئ والمثمر الخالي من الجدل والمشادات الكلامية.

إن الحوار والتخاطب لكفيلان بعقلنة البشر والحدّ من نزاعاتهم، وما يحمله الفعل الكلامي من بعد إتيقي سيكون كفيلا لا محالة من كبح الأهواء التسلطية

---

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 11.

2 Emmanuel Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche, 1998 p. 216-p 217

3 زهير خويلدي، المرجع السابق، ص 11.

والعدوانية للذات تجاه الآخر. ففي الحوار يتحقّق انجذاب نحو الآخر "لأن هذا الشخص الذي يكلمني لا أفكر فيه كما هو بل أتحدث إليه فهو مشارك لي في علاقة تجعلني حاضرا دائما وأبدا بالنسبة إليه وتجعله حاضرا دائما بالنسبة إلي ومن هنا ينشأ الاحترام والاعتراف المتبادل"[1].

يتحمَّل الإنسان مسؤولية خطابه وكلامه. والكلام يعني في اللغة الجروح التي تحدث من أثر الأقوال مثل تلك التي تحدث من جرَّاء الأفعال، فللكلمات والخطاب آثار على الآخر الذي سندخل في تواصل معه، لذا علينا تحمل المسؤولية كاملة والالتزام في أقوالنا ومراعاة الآخر وحمايته؛ وعليه فقد شدَّد ليفناس على الأهمية الأخلاقية للكلام وتوظيفها لصالح الخير والطيبة واللاعنف، يقول في هذا الشأن: "العقل والكلام هما خارج العنف. إنهما النظام الروحي. وإذا كان على الأخلاقية أن تنبذ العنف، فيجب أن يكون هناك رابط عميق ما بين العقل والكلام والأخلاق"[2]، إذن، يتوجب علينا في كلامنا التعقل وتجنب العنف ومراعاة الأخلاق للولوج في علاقتنا بالغير.

وفي إطار حديثه عن العلاقة الأخلاقية التي تربطنا بالآخر، وجب الالتزام بإعطاء أهمية للغير وعدم قهره أو نهره ومحاولة الهيمنة أو التعدي عليه، فوجب إخلاء العلاقة مع الآخر من كل إزاحة أو غطرسة قد تشوبها.

بعبارة أخرى على العلاقة أن تأخذ شكل "أنا – أنت" بدل "أنا – هُوَ". أي اعتراف بدل تهميش الغيرية وتغييبها ونبذها. عملية الاعتراف هذه ستكون حبلى بمعاني الخروج من النرجسية والأنانية التي لا طائل من ورائها بدون الآخر، ففي الكلام سيُقبِل الأنا نحو الآخر ويشرع في خطابه قائلا له "أنت" بدل البداية في الحديث عن الأنا. فـ "أن نتحدث مع الآخر هو في الوقت ذاته أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا، فالآخر هنا ليس فقط معروفا بل وأيضا مُرحَّبا به، ليس فقط مسمى بل وأيضا مدعو من طرفنا. أنا لا أفكر في كل ما هو بالنسبة إليّ فقط بل وأيضا وفي الآن نفسه أفكر في كل ما هو بالنسبة إليه"[3].

---

1 زهير خويلدي، فيلسوف الغيرية، الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 11.

2 Emmanuel Lévinas, Difficile liberté, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990, p. 19.

3 Ibid, p. 19- 20

إن نبذ كلام الآخر أو التقليل من شأنه هو انتفاء للأخلاق. وهـذا الانتفـاء شبيه بتحطيم وجه الإنسان أو قتله حتى، ففي القتل ستكون هناك مشاعر ضـارية تريد إسكات الآخر بشتى السبل ودحره بمختلف الطرائق. لذلك نجد ليفناس داعيا للحوار وللتخاطب السلمي مهما حدث الخـلاف ومهمـا كانـت درجـات الاختلاف. رفض القتل والتصدّي للتعصب يكون بـالولوج في دوائـر الحـوار واحتضان الآخر والدخول في علاقة اعتراف وائتلاف معه. على أن تأخـذ تلـك العلاقة موضع المسؤولية على محمل الجدّ.

7- فلسفة اللاعُنف في مواجهة العنف:

إن مشروع ليفناس الأخلاقي شاسع المباحث وكثيف الـدلالات، يلامـس قضايا إتيقية مثيرة تستحق العناية، تتمثّل في إدراكه للمواضيع ذات الصلة بـالواقع الإنساني في لحظاته الحرجة ووقائعه المتأزّمة، وهي قضايا مُتعلّقة بالسّـلم والعـدل مقابل الحرب والظلم، هي فلسفة اللاّعنف التي نافح عنها ليفناس بحرارة شـديدة. إن الوئام والسلام أو العدل والعدالة بالنسبة لليفناس هي كل الحكمة والأخـلاق وهي أعلى بكثير من مباحث الفلسفة.

تُشدّد الإتيقا، التي ارتآها ليفناس، على اللاّعنف الذي يجب أن يميّـز علاقـة وسلوك الذات بالآخر. أي تعزيز على أهمية الأخـلاق وحكمـة المحبـة والخـير الإنساني[1]. فتتحرّر الأنا من سياجها السّلبـي لتلج إلى الغـير بغيـة التّعـارف والاعتراف والاحترام المتبادل.

إنّ تألُّم المرء ومعاناته عند رحيل الأحبة والخلاّن والمقربين هو مخافة الذات من فناء الآخر؛ فـ "دعوة الوجود في سبيل الآخر أقوى من خطر الموت"[2]، بل أكثر من ذلك يرى ليفناس أن الذات وفي الخوف من موت الآخر هو خوف من موتهـا هي ذاتها. فالإنسان سيختار الموت بدل القتل مثلما يقول ليفناس "يضع نفسـه في تساؤل وأن يخاف من القتل أكثر مما يخاف من الموت"[3]. في هذه المفاضلة، يحقـق الإنسان إنسانيته عندما يقرِّر العيش والحياة في سبيل الآخر.

---

1 Emmanuel Lévinas - "Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)", Ed: Livre de Poche, 1971, p. 274

2 Emmanuel Lévinas, Entre nous, op.cit., p. 10.

3 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, op.cit., p. 275.

إنّ الآخر اللامتناهي يقف وجها لوجه لمواجهة بطش القتل والعنف، إذا كان الموت ممكنا فإن القتل يستعصي على الإمكان. هو مستحيل أخلاقيا؛ إذا كان الضرب والتّهشيم والتشويه ممكنا فإن القتل أو الإخضاع والإذلال غير ممكن إتيقيا؛ فهو "ليس أبدا نصرا بل إرادة يائسة تختزل الآخر الذي يتحدى رغبتنا في شهوة القتل، هذا الآخر هو الوجود الوحيد الذي نشتهي قتله عندما تتعارض القوة التي تضربه على وجهه مع مقاومته وامتناعه عن الموت الذي يمثل النظرة نفسها نحو الوجه. هنا يتعالى الآخر على وجود القوة الموجهة ضده نحو لامتناهي الوجه وهذا اللامتناهي هو الذي يفتِّت القوَّة الغاشمة المسلطة عليه بمقاومته اللامتناهية للقتل"[1].

العنف قرين الحرب، وهذه الأخيرة ممكنة دائما كما يقول ليفناس، والسلام هو غياب الحرب. الحروب التي تجلب في طياتها الويلات والموت والهلع والإبادة والقتل تتشظّى فيها العلاقات البشرية، وتتقطع أواصر اللقاء فيكثر الخلاف والفرقة ويسود الانشطار، فيضحى الأنا والآخر بعيدين عن التعارف والتآلف، لكن من خلال العلاقة التي تتأسَّس بين الذات والغير سيحلّ السَّلام وتتجلى أخلاق الوئام، فإذا كان الوجود كلية تؤسّس الوحدة على الخارجية والفصل الانطولوجي؛ فإن الإتيقا تتعدى كل ذلك بامتياز.

من البديهي أن السلام والحرب متعارضان أو متضادان. لكن لا يعني ذلك أن الحرب واقعة خارجية عن الوجود، بل هي داخله. فصحيح أنها تظل تعليقا للأخلاق وخروجا عنها، لكن في الأمر لبس حول طبيعة الخارجية وبعدها الميتافيزيقي حيث ظل الفلاسفة ينظرون إليها من منظور كلي. "ليس السلام نهاية الحروب، ولا تآلف الفرقاء بعد تباعد وانفصال، لكن هو وحدة التعددية"[2]؛ أي إعادة الملائمة بين الوجود وذاته، ليس هناك انتصار ولا انهزام، لكن هناك علاقة مثمرة – في زمن لامتناهي– نقترب فيها من الحقائق.

هذه المركزية المثقلة بالسلطة ترفض الأنا حق الآخر في أن تكون له حقائق فـ "أعلنها حربا على الآخر، لأني أمتلك الحقيقة، أمتلك المفاهيم، ولأني أرفض حقيقة

---

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ"، ص 11.

2 Emmanuel Lévinas - "Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)", op.cit, p. 342

الآخر. إن الحرب سطوة المفهوم بامتياز، وسلطة الحقيقة ومنطقها لا تختلف عن سلطة أي شكل من أشكال الدوغما، لأنها ترفض حق الآخر في أن تكون له حقيقة أخرى، فيما وراء الحقيقة. بل حتى الديمقراطية، الديمقراطية القائمة أو الواقعية محكومة بمنطق الحقيقة، منطق ذاتوي مكتف بذاته، تبشري، عنيف تجاه المختلف، وفي الحقيقة تخرس الأخلاق، لأن الأخلاق لا تقوم، كما يعلّمنا ليفناس إلا انطلاقا من الآخر"[1].

يقتنع ليفناس أن الإنسان يحوي داخله مسؤوليات كبيرة تجاه الآخر تُلزمه بعدة واجبات، تعلوها المحافظة على حياته وتنهيه عن سفك دمائه، يغني ليفناس بذلك تصوراته الأخلاقية. مؤكّدا على أنّ مفهوم "لا تقتل!" له معنى لا كتحريم القتل الموصوف، بل تحديدًا أو وصفًا أساسيًا لنشوء الكيان البشري الذي هو حذر مستمر حيال الفعل العنيف الذي يقتل الآخر[2]؛ أي أن فعل الأمر الذي ينهى عن القتل ليس بسيطا يؤخذ على مستوى خطابي فقط، بل على مستوى الفعل والأداء بل أعلى حيث يتصل بأخلاق إنسانية وأبعاد روحية عميقة جدا.

مسؤولية الأنا نحو الغير تمتد لتشمل المسؤولية عن موته والخوف من ذلك يتقدم على خوفي على ذاتي[3]، وعندما يختار خطر الموت في سبيل ألا يقتل، يعطي الإنسان حياته معنى لا يمكن للموت أن يمحوه. وعندما يعبِّر الإنسان عن مسؤوليته بالطيبة، فإنه يعطي حياته معنى يعطي بدوره معنى للموت نفسه، معنى لا يقاس بأن تكون أو لا تكون، لأنّ الكائن يتحدَّد "انطلاقًا من المعنى"[4].

عندما أصبح مسئولا عن الآخر، أصبح مسئولا عن موته "فالخوف من أن يموت الآخر هو بالتأكيد أساس المسؤولية عن الآخر[5]، بالقتل أو بالعنف ننفي المواجهة[6]، نلغي الحق في الاعتراف بأحقية الآخر في الحياة، عند ليفناس لا يقوم

1 رشيد بوطيب، نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية، في كتاب "جاك دريدا"304

2 Emmanuel Lévinas, dans François Poirié, Emmanuel Lévinas, Besançon, Éditions La Manufacture, 1992, op.cit., p. 100.

3 Emmanuel Lévinas, Entre nous, op.cit., p. 228.

4 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op.cit., p. 205.

5 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, op.cit., p. 117-118.

6 Emmanuel Lévinas - "Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)", op.cit, p. 216

السلام من خلال إقامة علاقة شخصية، السلام وجب أن يكون سلامي (أنا)، ينبع مني ليحلّ إلى الآخرهنا يتأكد التقارب بين الأخلاق والواقع، فيبقى الأنا وبدون أنانية يحوم حول الرغبة والخير.

خلاصة:

يُعدّ ميل إيمانويل ليفناس للإتيقا تغييرًا للسّائد في عصره من تيارات فلسفية كالبنيوية والفينومينولوجيا والماركسية وغيرها، ونقدًا منه للمركزيات العقلية المبجّلة للوعي والذات، التي ما فتئت تعمل على إقصاء الآخر واستبعاده. بعبارة أخرى إن الإتيقا هي سبيل ونهج ليفناس المُغاير الذي تمادى من خلاله على الفلسفات المتمركزة على الذات دون غيرها.

وقد قدّم ليفناس للدّرس الفلسفي المعاصر أعمالاً جليلة وتحاليل رائعة فيما يخص مبحث الأخلاق، بانكبابه على العلاقة البينذاتية والإتيقية التي تربط الذات بنظيرها، وصوغه لمقولات الوجه والمسؤولية والمساواة والعدالة والعلاقات البشرية غير المشروطة مثل الصداقة والضيافة والغفران والتكفير عن الآثام. لقد أسّس ليفناس فلسفته الأخلاقية على مبادرة الآخر. وهذا الأخير قد أعاد له ليفناس الاعتبار بعد أن غيّبته التقاليد الفسلفية وعمدت إلى تهميشه وإقصائه بقصد أو غير قصد. وسلك ليفناس بذلك مسلك الموجود بدل الوجود، مبرزا تجليات العلاقة بين الأنا والهو ممثلة في الصداقة والمحبة وعطاء إنساني ملؤه الخير والطيبة والسّلام.

المصادر والمراجع:

1- مصادر بالفرنسية

1- Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)*, Ed: Livre de Poche, 1971.

2- *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990.

3- *Entre nous Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

4- *Éthique et Infini*, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1992.

5- *Totalité et Infini*, Essai sur l'extériorité, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1992.

6- *De l'Existence à l'Existant*, Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche, 1993.

7- *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1994.

8- *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1995

9- *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1997.

10- *De Dieu qui vient à l'idée*, Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche, 1998.

11- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 2004.

2- مراجع بالعربية:

1- بوطيّب، رشيد، نقد الحرية أو التاريخ المنسيّ للتفكيكية، في كتاب "جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب"، إشراف: محمد شوقي الزّين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

2- خويلدي، زهير، فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجهٍ، جريدة "العرب الأسبوعي"، لندن، ع 2007/12/15.

3- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

4- هنسل، جويل، ليفناس من الموجود إلى الغير، ترجمة: علي بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

أخلاق النزعة الإنسانية
-رجاء غارودي أنموذجا-

د. الشريف طوطاو

أستاذ وباحث بجامعة خنشلة -الجزائر

البحث يتناول أخلاق النــزعة الإنسانية عند "روجيــه غــارودي"، وهــذا يقتضي منا أولا، التعريف بالنــزعة الإنسانية عموما، وعند غارودي خصوصــا، حيث أنه لا توجد نــزعة إنسانية واحدة بل نــزعات متعددة، ومن ثمة، تحديــد أخلاق النــزعة الإنسانية بصورة عامة، ثم عند غارودي بصورة خاصة، وعليــه، فما مفهوم النــزعة الإنسانية؟ وما أنواعها وأشكالها؟ وفيم تتمثل أخــلاق هــذه النــزعة بصورة عامة، وعند غارودي بصورة خاصة؟.

1- تعريف النزعة الإنسانية:

ليس هناك تعريف واحد دقيق ومحدد للنــزعة الإنسانية، وذلك بــالنظر إلى تعدد النــزعات الإنسانية ذاتها، غير أن ذلك لا يمنعنا من محاولة صــياغة تعريــف جامع ومانع لها وذلك انطلاقا مما هو متفق عليه بين هذه النــزعات، وبناء علــى ذلك، يمكن القول بأن النــزعة الإنسانية "Humanisme" هي تلك الفلسفة الــتي تقوم على الإعلاء من شأن الإنسان، وذلك بتأكيد قيمته وأصالته وأفضليته علــى جميع المخلوقات الأخرى، واعتبار الإنسان مبدأ وغاية لكل تفكير ولكل نشاط فني أو أدبــي أو علمي أو اقتصادي أو سياسي أو ثقافي وحضاري بصورة عامة، فكل نشاط ينطلق من الإنسان وينتهي إليه، بمعنى أن كــل عمــل عظــيم في تــاريخ الحضارات هو نتيجة لفعل الإنسان وإبداعاته وطاقاته وقدراته الخلاقة التي تعبر عن عبقرية هذا الإنسان وعظمته، وغاية هذا العمل هي تحقيق كمال الإنسان وسعادته، والإنسان هو سيد مصيره، وهو صانع التاريخ، وكل عمل تتحدد قيمته بما يحققــه

للإنسان من منفعة ومن سعادة، باختصار، وطبقا لهذه الفلسفة، فإن الإنسان هو مركز الوجود، ومقياس الأشياء جميعا، فما كان في صالح الإنسان وسعادته فهو خير، وما كان ضارا به ومؤلما له فهو شر[1].

وهذا التعريف أقرب إلى تعريف "علي شريعتي"، الذي يعرف المذهب الإنساني بأنه: "المدرسة التي تعلن أن هدفها الرئيس هو نجاة الإنسان وكماله، وتعتبر الإنسان موجودا شريفا، وأن الأصول التي تقترحها هي على أساس تلبية الاحتياجات الرئيسية التي تشكل النوعية الإنسانية"[2]، فالنزعة الإنسانية، أو ما يسميه البعض بالمذهب الإنساني أحيانا وبالأنسنية أحيانا أخرى، تعني عودة الإنسان إلى نفسه يستمد منها معايير التقويم، فهي تؤكد على العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل، وتعتبر الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود[3]، وهذا المعنى نجده متضمنا في التعريف الذي صاغه "جاك ماريتان" في قوله: "الأنسنية هي ذلك الموقف الذي يحاول أن يجعل الإنسان أنسنيا حقا، وأن يظهرنا نحن البشر على عظمته الأصيلة حين يجعله مساهما في كل ما يمكن أن يوفر ثراءه في الطبيعة وفي التاريخ. إنه الموقف الذي يطلب إلى الإنسان أن ينمي الإمكانيات المنطوية فيه، وأن يذكي قواه المبتدعة وحياة العقل، ويسعى أن يجعل من قوى العالم الفيزيقي أدوات وذرائع لحريته"[4].

2- أنواع النزعة الإنسانية:

ليس هناك نزعة إنسانية واحدة، بل تتعدد النزعات بتعدد المنظورات والمداخل الفلسفية للإنسان، وهو ما يؤكده "علي شريعتي" في قوله: "من المحال

---

1 أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تر. خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت – باريس، ط2، 2001، ص 566 وما بعدها. وكذلك: أسعد سليم شطارة، أنسنة النظم الاجتماعية، ص 21 وما بعدها. وأيضا: حازم خيري، الإنسان هو الحل، ص 16 وما بعدها.

2 علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 57.

3 حازم خيري، الإنسان هو الحل، ص 16.

4 جاك ماريتان، الإنسانية التي تدور حول الدين، ضمن كتاب: أدرين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، تر. محمود رجب، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، القاهرة – نيويورك، 1963، ص 206 وما بعدها.

تقريبا التوافق على تعريف منطقي دقيق عن الإنسان، لأنه يختلف باختلاف النظرات العلمية للمدارس الفلسفية والعقائد الدينية المتنوعة"[1]، وفي هذا الصدد يميز "هنترميد" بين أربع نزعات إنسانية مختلفة، هي: النزعة الإنسانية في عصر النهضة، النزعة الإنسانية الإبستمولوجية، النزعة الإنسانية الدينية، والنزعة الإنسانية الطبيعية، ويمكن أن نضيف إلى ذلك بعض الأنواع الأخرى التي ذكرها بعض المفكرين الإنسانيين على غرار "روجيه غارودي" و"علي شريعتي"، منها: النزعة الإنسانية الليبرالية، النزعة الإنسانية الإشتراكية، والنزعة الإنسانية الوجودية، وسوف نوضح باختصار مفهوم كل نزعة من هذه النزعات، فيما يلي:

2-1- النزعة الإنسانية في عصر النهضة

وهي حركة فكرية يمثلها "إنسانيو عصر النهضة الأوروبية (القرن 16)، وهم مجموعة من الأدباء والفنانين والمفكرين منهم: بترارك، بوغيو، لورنت فالا، إراسم، بوديه، أولريخ، دوهوتن، ليوناردو دافنشي،... إلخ، وقد تميزت هذه الحركة بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله جديرا، ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة (اليونانية والرومانية)، فيما يتعدى العصر الوسيط والمدرسية[2]. ففي كتابات هؤلاء وأعمالهم الفنية والأدبية نجد الموضوع الرئيسي لها هو الإنسان، أي اهتمامات الإنسان وأوجه نشاطه العقلية والجمالية، والإنسان المثالي في نظر هؤلاء الكتاب هو الفرد المكتمل التكوين، الذي تحققت كل قدرته إلى أقصى حد. أي أن فلسفة تحقيق الذات هي السائدة حينذاك[3].

وقد ظهرت هذه النزعة كرد فعل على تفكير وفلسفة القرون الوسطى ذات الطابع الديني اللاهوتي، حيث تسود الرؤية الكونية الدينية التي تنطلق من الله وتعود إليه في حركة تنازلية وتصاعدية، فهو مبدأ الوجود وغايته، بحيث يأتي الله وهو الخير المطلق والكمال المطلق على رأس الوجود، ومنه ننزل إلى عالم الخلق والمادة المليء

---

1 علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 53.

2 أندريه لالاند، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 566.

3 هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص 396. وانظر أيضا: حازم خيري، المرجع السابق، ص 16

بالشرور، والإنسان جزء من هذا العالم، حيث عوقب بفعل خطيئة آدم، فأصبح مخلوقا ناقصا مدنسا ومذنبا، ومن ثمة، فإن كماله وسعادته لا يتحققان إلا بالتعالي على الذات، وذلك بالتضحية بكثير من الشهوات والملذات الدنيوية العاجلة، ليتسنى له الرجوع إلى الله مصدر الخير والفضيلة، فالإنسان الفاضل إذن هو الذي تكون أفعاله مطابقة لإرادة الله، والإنسان لا يفعل شيئا إلا بإرادة الله وقدرته، وهو لا ينال الخير ولا يبلغ الكمال بمجهوده الفردي وإنما بلطف الله وحدبه وعنايته، وحركة التاريخ إن هي إلا تجسيد لخطة الله وعنايته، وما الفعل الإنساني سوى أداة لتنفيذ إرادة الله وخطته المحكمة، وبذلك يتضح بأن هذه الفلسفة الدينية قد غيبت الإنسان إذ جعلت الله هو محور تفكيرها وتفسيرها للوجود والمعرفة والقيم، ومن هنا أرادت الحركة الإنسانية أن تعيد الاعتبار للإنسان بإبراز قيمته وعظمته وفضله من خلال العودة إلى الآداب القديمة (آداب الإغريق والرومان تحديدا) التي تكشف عن إنجازات العقل الإنساني واكتفائه بذاته، ومن هنا فقد ارتبط مصطلح النزعة الإنسانية والمذهب الإنساني بهذه الحركة، واعتبروها أول نزعة إنسانية في تاريخ الفكر، وهو رأي مخالف في الواقع للحقيقة، كما سيتبين لاحقا فقد كان السفسطائيون سباقون إلى هذه النزعة كما أن الفكر الإسلامي[1] وحتى المسيحي في العصور الوسطى لم يخل منها، وإن تباين مفهوم النزعة الإنسانية من مذهب لآخر كما ذكرنا.

2-2- النزعة الإنسانية الإبستمولوجية

وهي التي تتجلى في مذهب "شيلر" الإنساني، وهذا المذهب أقل ما يقال عنه أنه يمثل نظرية في المعرفة تتخذ من الإنسان أساسا لها استنادا إلى المذهب السفسطائي القائل بأن: "الإنسان مقياس كل شيء"[2]، فإذا كان السفسطائيون قد طبقوا هذه المقولة في مجال المعرفة وفي مجال القيم، فإن "شيلر "قد حصر مجاله في

1- حول النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي، أنظر: عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكذلك: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، وكذلك: عبد الوهاب بوحديبة: الإنسان في الإسلام. علي شريعتي: الإنسان والإسلام، دار الأمير، بيروت، ط2، 2006.

2- هنترميد، مرجع السابق، ص 397.

المعرفة، حيث قصد بها أن الإنسان هو مقياس الحقيقة، ذلك يعني أن الصدق والكذب يتحددان انطلاقا مما يراه الإنسان في مصلحته ومنفعته، وهو مبدأ براغماتي. أي أن قضية ما تكون صادقة أو كاذبة بحسب ما يكون أو لا يكون لنتائجها من قيمة عملية، ويترتب على ذلك أن كل معرفة تكون ملحقة، في نهاية المطاف، بالطبيعة البشرية وبحاجاتها الأساسية، وطبقا لهذه النزعة، فإن ما يعرفه الإنسان لا يتعدى علاقات الأشياء بالإنسان، وأن ما نطلق عليه اسم الأشياء إنما هي عناصر الوصف الإنساني للعالم[1].

2-3- النزعة الإنسانية الدينية[2]

وهي التي تبرر أصالة الإنسان تبريرا دينيا، بمعنى أنها تلتمس قيمة الإنسان وشرفه وأصالته في الدين، وهنا يمكن التمييز بين نوعين من هذه النزعة: تقليدية، ومعاصرة.

أ – النزعة الدينية التقليدية

وهي التي نجدها عند أصحاب الاتجاه الديني الكلاسيكي من مسيحيين ومسلمين، حيث يرى هؤلاء، أن الإنسان كائن متدين، فهو ذو بعد ميتافيزيقي(بعد التعالي والمفارقة)، وأن الدين هو مصدر التكريم والتشريف الإنساني، انطلاقا من تكوين الإنسان وخلقته، فهو الكائن الوحيد الذي وهبه الله نعمة العقل، وبها فضل على جميع المخلوقات، ووهبه حرية الاختيار فهو الوحيد الذي يقرر مصيره بيده، ويحدد اختياراته ويتحمل مسؤوليتها، وهو الذي وهبه الله حياة أخرى هي حياة الخلود، فهو في نعيم دائم أو في جحيم دائم، بناء على ما اكتسبت نفسه من فضائل أو رذائل، وهو المخلوق الذي جعل الله الملائكة تسجد له، فسجدت له إلا إبليس أبى واستكبر، وهو المخلوق الوحيد الذي نفخ الله فيه من روحه، فكان بذلك مخلوقا ربانيا أو إلهيا، وخلقه في أفضل صورة ألا وهي صورة الرحمن، على ما يقول بعضهم، وسخر له ما في البر والبحر، وأودع فيه من الإمكانيات والطاقات ما يؤهله لبلوغ الكمال الذي تتوقف عليه سعادته في الدارين

---

1 لالاند، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 566 وما بعدها.

2 انظر حول هذه النزعة: هنتر ميد، مرجع سابق، ص 397 وما بعدها.

(الدنيا والآخرة)، والكمال هنا يعني التحلي بالفضائل والابتعاد عن الرذائل، والفضائل هي كل ما أمر به الله، أي ما وافق إرادته، والرذائل ما نهى عنه، أي مخالف إرادته.

ب - النزعة الدينية المعاصرة

وتتجلى عند بعض اللاهوتيين الإنسانيين المعاصرين على غرار "جاك ماريتان" مثلا وكذلك لدى الاتجاه المسمى بـ "لاهوت التحرير"[1]، وهو الاتجاه الذي ينظر للديانات التقليدية أو التفكير الديني التقليدي، على أنه اغتراب للإنسان، لأن الرؤية الكونية هنا هي رؤية لاهوتية عمودية (رأسية)، بحيث تنطلق من الله وتعود إليه، وفي ذلك تغييب للإنسان لحساب المطلق واللانهائي (الله)، وانطلاقا من ذلك، فإن هؤلاء اللاهوتيين المعاصرين يقدمون رؤية كونية أفقية تنطلق من الإنسان وتعود إليه، وذلك انطلاقا من تأويل إنساني للدين، فالدين حسبهم جاء لتحرير الإنسان من القهر والظلم والاغتراب والاستعباد، وبالتالي لتحقيق سعادة الإنسان، فإذا لم يحقق الدين هذا الهدف كان مصدرا للاغتراب، وبالتالي يفقد قيمته وأهميته، ومن ثمة، تصبح سعادة الإنسان هي المعيار لتحديد أهمية الدين وقيمته فهؤلاء يركزون على الأبعاد التاريخية والإجتماعية والإنسانية للدين.

2- 4- النزعة الإنسانية الطبيعية[2]

وهي نزعة مادية طبيعية إلحادية، تنظر للإنسان على أنه كائن طبيعي، وجد من الطبيعة وإليها يعود، ومن ثمة رفضت الاعتراف بالبعد الميتافيزيقي والمفارق للإنسان، واستنادا لذلك قالوا بأن موضوع المعرفة هو الطبيعة، وأما ما وراءها فلا يعدو أن يكون مجرد خيالات وأوهام وأساطير افترضها الإنسان لاعتبارات عديدة منها، عجزه أمام قوى الطبيعة جعله يفترض وجود آلهة، ورغبته في الخلود والبقاء جعلته يفترض وجود حياة أخروية أبدية... إلخ، وقالوا من ثمة، بأن مصدر المعرفة

---

1 حول هذا الاتجاه ونزعته الإنسانية، ينظر: الشريف طوطاو: الإنسان في فلسفة رجاء غارودي، ج2، أطروحة دكتوراه نوقشت بقسم الفلسفة بجامعة منتوري بقسنطينة، الجزائر، 2010، غير منشورة.

2 هنتر ميد، مرجع سابق، ص 401 وما بعدها.

هي الحواس، وفي مجال الأخلاق قالوا بأن الخير والشر يتحددان انطلاقا من طبيعة الإنسان وليس انطلاقا من أي مبدأ مثالي أو متعالي، فالخير ما وافق طبيعة الإنسان والشر ما تعارض معها، ولهذا رأوا أن سعادة الإنسان وفضائله تتحدد في ضوء اللذة، لأن الإنسان بطبعه ينشد اللذة وينفر من الألم، وقالوا بأن كمال الإنسان يتحقق في الحياة الدنيا، وأن كماله يعني أن يحيا حياة مطابقة لطبيعته، وأن القانون الأخلاقي يضعه الإنسان استنادا لما يتناسب مع طبيعته، أي طبقا لرغباته وحاجاته، وليس هناك من مصدر علوي (مفارق) أو خارجي له.

2- 5-النزعة الإنسانية الليبرالية[1]:

وهي ما يعبر عنه أحيانا بالمذهب الفرداني، فالفلسفة الليبرالية تنادي بحرية الإنسان، والإنسان المقصود هنا هو الفرد وليس المجموع أو النوع، ويرى الليبراليون أن الفلسفة الليبرالية هي التي تعبر عن النزعة الإنسانية الحقة، لأنها تنسجم مع فطرة الإنسان وطبيعته، ففي المجال الاقتصادي تنادي بالحرية الاقتصادية التي تتجلى في الملكية الفردية وحرية المنافسة، وهي مبادئ فطرية وطبيعية في الإنسان، فالإنسان أناني بطبعه يحب التملك ومفطور على الحرية، وفي المجال السياسي تنادي بالديمقراطية السياسية التي تقوم على الحرية السياسية وغيرها من حقوق الإنسان الطبيعية، وفي المجال الأخلاقي تقوم على مبدأ اللذة والمنفعة وهي مبادئ طبيعية أيضا، وفي المجال المعرفي تقوم على الفلسفة التجريبية وعلى البراجماتية.

2- 6- النزعة الإنسانية الإشتراكية[2]:

وهي التي تتجلى في الفلسفة الماركسية التي تلتمس أصالة الإنسان في رفض الرأسمالية وما جاءت به من مبادئ في المجال الاقتصادي والسياسي، وخصوصا مبدأ الحرية الاقتصادية والسياسية، والتي اعتبرها الماركسيون السبب في إهدار قيمة الإنسان بما سببته من استغلال واغتراب وتفاوت طبقي...، ولهذا رفض الاشتراكيون المذهب الفرداني وأحلوا محله مذهب الجماعية الذي يقوم على المساواة والملكية الجماعية وعلى الديمقراطية الإجتماعية.

---

1 شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 57 وما بعدها.

2 شريعتي، مرجع سابق، ص 64، وما بعدها.

2- 7- النزعة الإنسانية الوجودية:

وهي نوعان: وجودية ملحدة ويمثلها خصوصا سارتر[1]، ووجودية مؤمنة، ويمثلها كارل ياسبرس[2] وغبرييل مارسيل وآخرون غيرهما.

إن الوجودية عموما تنادي بأصالة الإنسان، فهو سيد مصيره، وهو مشروع ذاته، وهو الذي ينحت تمثال نفسه، فوجوده أسبق من ماهيته، وهو الذي يشرع القيم بنفسه، فهو مقياس الأشياء جميعا، غير أنهم يختلفون مع السوفسطائيين في كون أن الإنسان المقصود ههنا هو الفرد وليس الإنسان كنوع أو كمجموع، وقد عبر سارتر عن هذه النزعة في كتابه "الوجودية مذهب إنساني"، ومما جاء فيه قوله: "ليس هنالك من عالم إلا العالم الإنساني، عالم الذاتية الإنسانية. فالوجودية أنسنية، لأنها تذكر الإنسان بأن ليس هناك من تشريع إلا نفسه، وأن الإنسان، حين يبحث خارج نفسه عن غرض هو تحرر معين وتحقق خاص، إنما يحقق نفسه إنسانا"[3]، واستنادا لهذا المفهوم يرفض سارتر اعتبار الفلسفات المادية فلسفات إنسانية، لأنها تتخذ من المادة مقولة أساسية لها بدل مقولة الإنسان، ومن هنا كان خلافه مع بعض الماركسيين الذين قالوا بأن الماركسية فلسفة مادية وفي نفس الوقت فلسفة إنسانية.

وفي اعتقادنا، فإن هذه النزعات المختلفة يمكن تصنيفها ضمن نزعتين رئيسيتين أو أساسيتين: نزعة إنسانية إلحادية، ونزعة إنسانية دينية، ففي الأولى يمكن إدراج الوجودية الملحدة والفلسفة الطبيعية، وفي الثانية يمكن إدراج النزعة الدينية بصنفيها التقليدية والمعاصرة، الأولى، تنفي وجود الله ليحل محله الإنسان (تأليه الإنسان)، والثانية مؤمنة تعترف بربانية الإنسان، ففيه قبس من نور الله، وبالتالي، فالتعالي يشكل بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان، ويعد غارودي من دعاة هذه النزعة.

3- النزعة الإنسانية بوصفها موقفا أخلاقيا:

إن النزعة الإنسانية تمثل موقفا أخلاقيا، من حيث أنها تمثل دفاعا عن قيمة

---

1 سارتر: الوجودية مذهب إنساني، وانظر أيضا: شريعتي، مرجع سابق، ص 66 وما بعدها. وكذلك أدريين كوخ، مرجع سابق، ص 266 وما بعدها.

2 حول نزعة ياسبرس الإنسانية، ينظر: أدريين كوخ، مرجع سابق، ص 357 وما بعدها.

3 نقلا عن حازم خيري، مرجع سابق.

الإنسان، أي عن إنسانيته، وعن القيم الإنسانية (وهي القيم التي يكون الإنسان محورها، بحيث يكون هدفها المحافظة على حياة الإنسان وتطويرها نحو الأفضل)[1] بوصفها فضائل خلقية، فالإنسانية هنا تمثل قيمة أخلاقية، أي، خيرا وفضيلة، وما كانت لتكون كذلك لولا ارتباطها بالإنسان، وقد برزت هذه النزعة في ضوء ما تعرض له الإنسان من انتهاكات لحقوقه، أثرت سلبا على إنسانيته وحطت من قدره، ومن هذه الانتهاكات ما تعرض له الإنسان على مر التاريخ من استغلال واستعباد في ظل أنظمة اقتصادية همها تحقيق الربح والفائدة حساب إنسانية الإنسان بل وحياته، وكذلك أنظمة سياسية تقوم على الاستبداد والطغيان والقمع تحقيقا لمآرب سياسية.

وهكذا ظهرت بعض النظريات في التنمية تدعو إلى الأنسنة أو الأخلقة، أي إقامة التنمية على أساس إنساني، بحيث يكون الهدف منها تنمية الإنسان، أي، الرقي بالإنسان ماديا ومعنويا، بما يؤدي إلى سعادته وكماله، بحيث يسمح نظام الشغل مثلا للإنسان بالتعبير عن إمكاناته وطاقاته ومواهبه الخلاقة التي تعبر عن عبقريته وعظمته في مجال عمله، ويصبح سيدا في الشغل بعد أن صار عبدا للآلة وهو ما أدى إلى استلابه، كما يسمح النظام السياسي للإنسان بالحصول على حقوقه السياسية كالحق في الحرية والانتخاب والأمن... إلخ.

والنزعة الإنسانية تمثل موقفا أخلاقيا من حيث اعتدادها بالقيم الأخلاقية فهي تدعو إلى احترام كرامة الإنسان وعزته، وتجعل من الكمال الإنساني هدفا لها، وتربط كمال الإنسان بالفضيلة، كما تربط بين كمال الإنسان وسعادته مع اختلاف نظرتها إلى هذا الكمال عن النظرة المثالية والدينية. وبذلك تغدو النزعة الإنسانية أخلاقا، وهو ما عبر عنه أحد دعاتها في قوله: "لقد أدرك أقطاب الفلسفة اليونانية هذا المفهوم، قبل أكثر من ألفي سنة، حيث قالوا إن قمة صلاح الإنسان(أي سعادته) تأتي عن طريق تحقيق قدراته الحياتية في مسار الفضيلة. والفضيلة في فلسفة كلا من "أفلاطون" و"أرسطوطاليس"، تعني السلوك السوي، والسلوك السوي هو الذي يؤدي إلى تطور حياة الإنسان إلى الأفضل. والتطور إلى

1 حول موضوع القيم الإنسانية، أنظر: أسعد سليم شطارة، مرجع سابق، ص 33 وما بعدها.

الأفضل يعني الارتفاع بقدرات الإنسان الذهنية والعاطفية إلى مرتبة الكمال. ومرتبة الكمال تعني تحقيق الذات الإنسانية في أعلى مراتب قدراتها. وهذا يعتبر أسمى الغايات الأخلاقية التي يصبو إليها الإنسان.

على ضوء هذا المفهوم الإغريقي القديم يمكن تعريف الإنسانية على أنها "بناء الإنسان السوي الذي يوجه قدراته الذهنية والعاطفية للمحافظة على حياته وإنمائها وتطويرها والارتفاع بها على سلم الكمال نحو الأفضل"، وسلم الكمال يعني درجات القدرة، أي أن يعمل كل إنسان بقدر ما تؤهله مواهبه" ويستطرد صاحب هذا المفهوم في تحديد معنى الكمال وتوصيفه حيث يميز بين هذا المعنى الإنساني والمعنى المثالي أو الأخلاقي التقليدي، فيقول: "وهنا يعتبر الكمال من الناحية النظرية، نسبيا ومحدودا، عند تطبيقه على الأفراد، لأن قدرات كل فرد تختلف عن الفرد الآخر ويكون الفرد قد حقق الكمال عندما يحقق أعلى درجة من درجات كفاءته. ولكن، من الناحية الموضوعية، تعتبر آفاق الكمال غير محدودة حيث أن الإنسان (أي إنسان) كلما ارتفع درجة على سلم الكمال، تكشفت أمامه درجات أعلى وآفاق أوسع، وعلى سبيل المثال كلما ارتفع الإنسان درجة على سلم العلم تكشفت أمامه آفاق أوسع للبحث العلمي، وكلما ارتفع درجة على سلم الإخاء والمحبة اكتسب قدرة أفضل على العطاء، وبتعبير آخر كلما زادت القدرة ارتفع الكمال إلى درجات أعلى ورحاب أوسع"[1].

إن الموقف الأخلاقي للفلاسفة الإنسانيين يتجلى في وقوفهم الدائم إلى جانب الإنسان ولهذا فهم يدافعون عن حرية الشعوب المستعمرة والمقهورة، وعن العدالة والديمقراطية والسلم والتسامح وغيرها من حقوق الإنسان، وهم يعارضون الحرب بسبب مالها من تأثيرات سلبية على الإنسان بالنظر لما تخلفه من تشريد وموت وضحايا وثكالى وأيتام، و... إلخ، كما يدعون إلى معاملة الإنسان برفق ورحمة وشفقة بدل معاملته بعنف وقسوة... وهو ما جعلهم ينددون بكل الانتهاكات التي يتعرض لها الأطفال والنساء والإنسان بصورة عامة.

---

1 سليم شطارة، مرجع سابق، ص 23.

4- أخلاق النزعة الإنسانية:

تنطلق هذه الأخلاق من مقولة الإنسان باعتباره أساس القيم الأخلاقية ومدارها، فالإنسان هو مصدر القيم الأخلاقية، فكل ما كان في صالح الإنسان ومنفعته، وكل ما يحفظ للإنسان إنسانيته، ويساعد في تحقيق الكمال الإنساني، ويؤدي إلى سعادة الإنسان فهو خير، كالعدالة والسلم والتسامح والحرية والعلم والصحة والمحبة... والعكس، فكل ما يضر بالإنسان وينتقص من إنسانيته فهو شر، كالحروب، والظلم، والجهل، والتمييز العنصري، والاستبداد، والطغيان، والاسترقاق،... إلخ. وبالجملة، فالقيم الإنسانية كلها قيم أخلاقية، أي، خيرات وفضائل، والعكس، فإن كل ما يتعارض مع القيم الإنسانية من ممارسات يعد رذيلة (شرا)، فإذا، الإنسان هو مشرع القيم ومصدر القوانين الأخلاقية، فليس هناك مصدر خارجي أو علوي لها. فالخير(الفضيلة) هو ما وافق الطبيعة الإنسانية والشر ما يعارضها، بالنظر إلى الطبيعة الخيرة للإنسان، فهذه الأخلاق إذن تتعارض مع نظرة أولئك الذين يرون في الأخلاق تهذيبا للطبيعة الإنسانية ومقاومة لها والتعالي عليها، استنادا إلى مثل عليا ومعايير خارجة عن إرادة الإنسان وأهدافه ومصالحه، فالإنسان الفاضل هو الذي يتعالى على طبيعته(غرائزه وأهوائه وميوله الفطرية)، وفق هذا المنظور الأخلاقي الذي عبرت عنه الفلسفات المثالية والدينية خصوصا.

إن كلمة هيومانيزم في أصلها اللاتيني تعني الرجل أو الإنسان الفاضل، فالنزعة الإنسانية إذن والأخلاق (الفضيلة) شيء واحد، ولذلك يرى البعض أن هذه النزعة تعبر عن موقف أخلاقي بالأساس وليست موقفا أنطولوجيا أو ابستمولوجيا، فالدفاع عن الإنسان يمثل موقفا أخلاقيا، يرمي إلى احترام القيم الإنسانية باعتبارها فضائل تسمو بالإنسان نحو الكمال (الكمال وفق المنظور الإنساني وليس وفق المنظور الأخلاقي التقليدي وهو المنظور المثالي) وتحفظ له إنسانيته.

إن النزعة الإنسانية هي بالضرورة نزعة أخلاقية، بمعنى أنها تجعل من الأخلاق مقولة أساسية لها، ذلك أن الأخلاق تمثل بعدا من أبعاد الإنسان، ومن ثمة، فإن من رفع شعار الإنسان فإنه بالضرورة يجعل الأخلاق مطلبا لا غنى عنه، فقيمة الإنسان وكرامته وإنسانيته لا يمكن أن تتصور إذا جرد الإنسان من

الأخلاق، وفي هذا الصدد يعرف البعض الإنسان بأنه حيوان أخلاقي، أي أن الأخلاق تمثل مقولة الفصل فهي التي تميز النوع الإنساني عن بقية أنواع الحيوان، فلا يمكن للإنسان أن يكون إنسانيا إذا انفصل عن الأخلاق، والأخلاق هي الضمانة لتحقيق إنسانية الإنسان.

ورغم اتفاق الإنسانيين حول بعض القضايا الأساسية في الأخلاق كاعتبار الإنسان هو مبدأ الأخلاق وغايتها، أي أن الهدف من الأخلاق هو تحقيق الكمال الإنساني، بما يحفظ للإنسان إنسانيته وسعادته، ورغم اتفاقهم على اعتبار الأخلاق هي السبيل لتحقيق إنسانية الإنسان، إلا أن ذلك لم يمنع وجود اختلافات عديدة بينهم وذلك باختلاف النزعات الإنسانية ونظرة كل منها إلى الإنسان، فالنزعة الإنسانية الطبيعية ترى الإنسان كائن طبيعي مكتف بذاته، وبالتالي، فهي تنفي بعد التعالي والبعد الروحي والميتافيزيقي للإنسان، ومن ثمة، فهي تتحدث عن أخلاق إنسانية محضة ليس لها أي أساس ميتافيزيقي مثالي أو ديني، فالرحمة والشفقة والصداقة والأمانة والمحبة والسلام... إلخ، تعد بهذا المنظور فضائل بوصفها قيما إنسانية تساهم في تحقيق كمال الإنسان وسعادته، وليس بوصفها مثل متعالية تقوم خارج نطاق الحياة الإنسانية، بمعنى أن هذه السلوكات تكتسب فضيلتها وقيمتها الأخلاقية انطلاقا من الإنسان وليس من مبدأ متعالي مفارق، فكمال الإنسان معناه انسجام سلوكاته مع طبيعته أو تعالي الإنسان على ذاته من أجل أن يصير إنسانا إنسانيا، فاللذة طبقا لهذا تعد خيرا لأنها تنسجم مع طبيعة الإنسان، خلافا لما يراه المثاليون الذين يعتبرون اللذة شرا لأنها تعبير عن طبيعة الإنسان(غرائزه) وهي طبيعة حيوانية تستدعي مقاومتها والتعالي عليها من أجل أن يصير الإنسان فاضلا. وفي هذا الصدد نجد نتشه مثلا يرفض جميع القيم الدينية المسيحية ويعتبرها أخلاقا للضعفاء لا تليق بالإنسان الإنساني، فهنا تتطابق وتتماهى القيم الإنسانية مع القيم الأخلاقية، فالإنسان الإنساني هو الإنسان الإلهي والله هو مثال الإنسان الإنساني، فهنا تأليه للإنسان أو وتأنيس لله، وترى هذه النزعة أن الكمال الأخلاقي ممكن التحقيق في هذه الحياة الدنيا، وبالتالي، فمن الممكن تحقيق الفردوس الأرضي في هذه الحياة الدنيا، وكل ما يخرج عن هذا الإطار كافتراض عالم مثالي خير يستمد خيريته من مبدأ أول هو الله، وافتراض فردوس سماوي تتحقق فيه الجزاءات

الأخروية (الجنة والنار) كل ذلك يبقى مجرد افتراضات لا تقوم على أساس عقلاني منطقي.

وأما النـزعة الإنسانية الدينية فهي التي تعترف بأن الإنسان كائن متدين بطبعه وكائن ميتافيزيقي، فالتعالي يشكل، من ثمة، بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان إلى جانب البعد المادي والاجتماعي والنفسي إلخ، فهي، إذن، تربط بين القيم الإنسانية والقيم الدينية، فالقيم الإنسانية طبقا لذلك تكتسب فضيلتها ومشروعيتها الأخلاقية انطلاقا من هذا البعد الديني، فالإنسان الكامل عند المتصوفة مثلا هو الإنسان الرباني أو الإلهي الذي تشبه بالله بحيث تحققت فيه صفات الكمال أو التشبه بالله دون أن يخرجه ذلك عن إنسانيته وآدميته حتى ولو اعتبر هذا الإنسان أفضل من الملائكة عند الكثير من المتصوفة على غرار الغزالي.

إن النـزعة الإنسانية الدينية كما نجدها عند غارودي والمسيري وجاك ماريتان وعبد المجيد النجار وعباس محمود العقاد وغيرهم تلتمس هذه الأخلاق الإنسانية (الفضائل) وتبررها تبريرا دينيا، فالدين عندهم هو النموذج الأسمى للنـزعة الإنسانية، أي لاحترام الإنسان وتكريمه وتفضيله على سائر المخلوقات، وبالتالي، فالقيم الأخلاقية تلتمس في الدين فكل ما يدعو إليه الدين كالصدق والأمانة والإخلاص والمحبة... إلخ فهو فضيلة، لأنه يساهم في تحقيق كرامة الإنسان وكماله ومن ثمة سعادته، وكل ما نهى عنه الدين كالقتل والسرقة والخيانة والبغضاء والاستكبار والظلم... إلخ، فهو شر (رذيلة)، لأن الله هو خالق الإنسان، وقد جاء الدين ليحفظ للإنسان كرامته، فالإنسان في المنظور الإسلامي مثلا، هو خليفة الله في الأرض وهو الكائن الوحيد الذي حمله الله الأمانة، وهو الكائن الوحيد الذي نفخ فيه الله من روحه، وهو الذي سخر له الله الطبيعة والفلك التي تجري في البحر، وهو الذي خلقه الله بيده (بنص الحديث)، وصوره وركبه على أحسن صورة (وهي صورة الرحمن في نظر البعض)، وهو الذي وهبه العقل ليميز بين الخير والشر، ووهبه الحرية ليختار أفعاله بنفسه ويتحمل مسؤولية اختياره بنفسه... إلخ.

ومع هذا نجد، اختلافا أيضا بين النـزعة الإنسانية في الإسلام ونظيرتها في المسيحية، فالأخلاق المسيحية التي تجد صورتها في المسيح هي أخلاق إنسانية أيضا، فالمسيح كما يقول دعاتها هو نبي المقهورين جاء ليحمي الضعفاء والمستضعفين

وليدافع عن قيم المحبة والإخاء والتسامح، وينشر السلم، والقيم الأخلاقية التي جاءت بها المسيحية هي السبيل لتحقيق كمال الإنسان، وبالتالي، تحقيق سعادته في الآخرة، إلا أن هذه الأخلاق في نظر نقادها لا تبدو أخلاقا إنسانية، أولا، لأنها أخلاق تبرر الضعف والاستكانة والاستسلام والخنوع، وبالتالي، فهي لا تحفظ للإنسان كرامته وعزته وإنسانيته، وهو ماجعل "نتشه" يصفها بأخلاق الضعفاء، وثانيا، لأنها أخلاق رهبنة تقوم على العزلة، وبالتالي، فهي تفتقد إلى البعد الاجتماعي والبعد المادي فهي تنشد كمال الإنسان وسعادته في الآخرة وليس في الحياة الدنيا، ومن أجل ذلك فهي ترضى للإنسان بأن يتخلى عن طبيعته الإنسانية، وأن يعيش متواضعا مستكينا، قانعا، كابحا لغرائزه من أجل أن يعيش سعيدا في الآخرة (على افتراض أن هناك آخرة كما يقول الإنسانيون الطبيعيون)، أي أنها تنشد الفردوس السماوي ولذلك تضحي بالفردوس الأرضي، وبسعادة الإنسان في الدنيا مقابل سعادته في الآخرة، فأن لها أن تحفظ للإنسان إنسانيته وكرامته؟ وهذه الأخلاق ثالثا، تقر بالخطيئة أي أن الإنسان ورث خطيئة آدم وذنبه وإثمه، وبالتالي، فهو كائن يشوبه النقصان، وأن الإنسان لا ينال الفضيلة والسعادة إلا بالإيمان وباللطف والحدب الإلهي، وليس بمقدوره وإمكاناته الإنسانية الخاصة. فأين كرامة الإنسان وعزته وقيمته وفضله في ظل هذا المعتقد، إن هذا يجعل منها في تعارض واضح مع النزعة الإنسانية، ويدافع المسيحيون الإنسانيون عن موقفهم بأن رضى الرب بالنسبة للإنسان أفضل من كل ما يناله الإنسان من امتيازات وخيرات دنيوية فانية، فالإنسان الفاضل هو من كانت أفعاله مطابقة لإرادة الرب ونابعة من إيمانه وإلا فليست فضائل وإن بدت كذلك، كما يقول أوغسطين. ولعل إدراك لاهوتيو التحرير المسيحيون من أمثال دون هردر كامارا والأب غوترز وغيرهما، إدراكهم لما يشوب هذه الأخلاق الدينية من نقص بحيث تبدو في تعارض صريح مع النزعة الإنسانية، هو ما قادهم إلى لاهوت التحرير الذي يؤول الدين تأويلا إنسانيا بحيث يجعله في خدمة الإنسان من خلال الدفاع عن القيم الإنسانية من حرية وعدالة وتنمية وغيرها من حقوق الإنسان، ومن خلال الإيمان بقدرة الإنسان على صناعة التاريخ وتقرير مصيره في هذه الحياة بيده، وبالتالي، جعلوا هدفهم تحقيق الفردوس الأرضي قبل السماوي، وهو النهج الذي سار عليه دعاة لاهوت التحرير الإسلامي

على غرار حسن حنفي وعلي شريعتي وعلي محمود طه غارودي وغيرهم من الذين وجدوا في نصوص الوحي ما يبرر دعوتهم.

وعلى ذلك، فإن الإسلام يقوم على التوازن بين الحياة الدنيوية والأخروية: "ابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا"، "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك نموت غدا"، التوازن بين مطالب الروح ومطالب الجسد، بين الحياة المادية والحياة الروحية... كل ذلك يجعل من الإسلام دينا إنسانيا.

5- خصائص أخلاق النزعة الإنسانية:

تتميز أخلاق النزعة الإنسانية بجملة من الخصائص أهمها:

أ- أنها إنسانية، بمعنى أن الإنسان هو مقياس القيم، فالخير ما كان متوافقا مع طبيعة الإنسان، وما كان في صالح الإنسان وسعادته، والشر ما تعارض مع طبيعة الإنسان، وما كان ضارا به ومؤلما له، فالقانون الأخلاقي طبقا لذلك عبارة عن تشريع إنساني يصدر عن عقل الإنسان وطبيعته (علما بأن العقل في هذا المنظور ليس عقلا نظريا مجردا بل يشمل العاطفة والوجدان والضمير الإنساني)، أي أنه لا يستند إلى مصدر خارجي عالي(transcendant).

ب- أنها كونية، فهي أخلاق إنسانية، تعامل الإنسانية كغاية في ذاتها لا كوسيلة، والإنسان المقصود هو الإنسان الإنساني، أي الإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن لونه أو دينه أو جنسه، فالإنسان يؤخذ هنا من حيث طبيعته الإنسانية، وهو مايسمى بالإنسانية المشتركة، على نحو ما نجده في قواعد الأخلاق الكانطية الثلاث.

ج- أنها أخلاق عملية بحيث تجد تطبيقاتها في النظم الاقتصادية والسياسية وفي التعليم والتنمية والتربية، وفي هذا الصدد نسمع ونقرأ عن أنسنة الاقتصاد، وأنسنة السياسة، وأنسنة الحضارة، وأنسنة الدين، وأنسنة التربية والتعليم،... إلخ. وقد شكلت هذه الأخلاق أساسا لميثاق حقوق الإنسان ومبادئ الأمم المتحدة... وفي هذا الصدد ظهر الإتحاد الأنسني والأخلاقي الدولي بأمستردام* من أجل تكريس هذه الأخلاق والدفاع عنها.

د- أنها نسبية وليست مطلقة كما هو الحال بالنسبة للأخلاق المثالية، وذلك بالنظر لكونها أخلاقا إنسانية، فالإنسان يتغير ويتطور، وتبعا لذلك فإن القيم الأخلاقية تتغير بحسب مصالح الإنسانية وسعادتها.

6- مبرراتها وراهنيتها:

إن أخلاق النزعة الإنسانية كانت ولا تزال مطلبا ضروريا، اليوم كما في أي وقت مضى، بحيث تجد مشروعيتها فيما تعرض ويتعرض له الإنسان من انتهاكات لحقوقه على مر التاريخ ولا يزال إلى يومنا هذا، هذه الانتهاكات أضرت بإنسانيته، فقد ضربت ممارسات الإنسان بالقيم الإنسانية عرض الحائط، ويمكن أن نذكر في هذا الصدد جملة من الشواهد على سبيل المثال لا الحصر منها:

- الحروب وما خلفته من ضحايا ومآسي.
- التطور الصناعي والتكنولوجي وما سببه من اغتراب للإنسان بسبب دخول الآلة ميدان الشغل، وارتباط حياة الإنسان وسعادته بالمنتوج الصناعي والتكنولوجي كالتلفزيون الذي أصبح له الدور الكبير في تحديد احتياجات الإنسان الاستهلاكية، وبالتالي، أصبح المسؤول عن سعادة الإنسان وتعاسته.
- الاسترقاق الذي يعد أبشع صور ومظاهر الممارسات اللا إنسانية، ورغم التطور الذي بلغه الإنسان، وظهور مواثيق حقوق الإنسان، وهيئات ومنظمات حقوق الإنسان، إلا أن الاسترقاق لم يزول بل اتخذ مظاهر وأشكال جديدة تبدو خطورتها أكبر من الشكل التقليدي له، فقد أصبح الإنسان اليوم عبدا للمادة ولرب العمل وللحزب والمؤسسة وللآلة وغيرها مما يسميه غارودي متابعا فروم بالصنمية الجديدة.
- إن القيم الإنسانية تداس كل يوم وتحت أستار وأغلفة متعددة تارة باسم الديمقراطية وتارة باسم حقوق الإنسان كما يحدث في العراق مثلا، وتارة باسم الرأسمالية والعولمة، وأخرى باسم الاشتراكية، وتارة باسم الرياضة حيث أصبح الرياضي بمثابة سلعة يباع ويشترى بمقتضى قانون الاحتراف كما كان العبيد يباعون في سوق النخاسة، بل إن ذلك ينطبق على العلماء والمفكرين

وكمثال على ذلك هجرة الأدمغة. وتارة باسم المواطنة... وتارة باسم الدين حيث تراق دماء الإنسان وتهدر حقوقه كالحق في الحرية... باسم الدين.

- التميز العنصري وهو من أبرز أشكال النزعة اللاإنسانية حيث يحرم الإنسان من حقوقه بحجة لونه أو جنسه، حيث ظهر مايسمى بالإنسان الأبيض والإنسان الأسود... الإنسان السامي وغير السامي، الجنس الآري وبقية الأجناس... وقد أدى هذا التميز إلى إهدار قيم الإنسان وانتهاك حقوقه.

7 - النزعة الإنسانية عند غارودي:

إن مشروع غارودي الفكري مشروع إنساني بالأساس، برغم الانعطافات التي ميزت مساره الفكري، فالإنسان عنده يمثل مبدأ وغاية كل نشاط معرفي، اقتصادي أو سياسي، أو اجتماعي، أو... ويمكن تفسير نقده للاشتراكية وللرأسمالية واعتناقه للمسيحية والإسلام تفسيرا إنسانيا، فقد كرس حياته الفكرية ونضاله السياسي بحثا عن النموذج الحضاري الذي يكفل للإنسان التعبير عن كافة إمكاناته وطاقاته الخلاقة التي يحملها في نفسه، وهذا المشروع هو مايسميه مشروع الأمل. إن هذا المشروع الفكري يتمثل في السعي إلى أنسنة الحضارة في مختلف جوانبها ومجالاتها السياسية، والاقتصادية، والمعرفية والدينية وغيرها، ومن خلال ذلك تتجلى النزعة الإنسانية عنده.

إن نزعة غارودي الإنسانية تتقاطع مع غيرها من النزعات الإنسانية في العديد من الجوانب والخصائص هي التي تشكل ثوابت بالنسبة للنزعة الإنسانية وهي التي أشرنا إليها فيما سبق، إلا أن نزعة غارودي الإنسانية تتميز عن غيرها من النزعات بمجموعة من المميزات التي تحدد خصوصيتها، منها مثلا:

- أنها نزعة عملية وليست نظرية، ويرجع ذلك لكون فلسفته فلسفة فعل تهدف إلى التغيير لا إلى التأمل والفهم والتفسير، ولهذا نجده يحاول تقديم حلول عملية واقتراحات ملموسة سياسية واقتصادية من أجل تحقيق هذا المشروع الإنساني المتمثل في أنسنة الحضارة، وقد جاء اهتمامه بهذا المشروع في ظل الأزمة التي تعاني منها الحضارة الغربية المتمثلة في إفلاسها روحيا

وأخلاقيا، وهو ما انعكس سلبا على الإنسان الذي بدأ يفقد إنسانيته، ويتجلى ذلك في الشعور بالاغتراب(اغتراب الإنتاج والاستهلاك والفيتشية...)، وغيرها من مظاهر الانحراف الأخلاقي كالإدمان على الكحول والمخدرات، والانتحار وغيرها من السلوكيات التي تتنافى مع إنسانية الإنسان بحيث جعلت الإنسان ينحط عن ذاته.

- أنها نزعة إنسانية مؤمنة، فهي تنطلق من تصور شامل للإنسان، بحيث تأخذ بعين الاعتبار كافة أبعاد الإنسان: البعد المادي (الجسماني والبيولوجي)، السيكولوجي، الأخلاقي الميتافيزيقي والديني (التعالي)، البعد الاجتماعي، والبعد الذاتي. ويرجع ذلك لتعدد مشاربه الفكرية (المسيحي، الماركسية، الإسلام، التصوف، الوجودية المؤمنة، لاهوت التحرير)، ولذلك فهو يختلف مع النزعة الإنسانية الملحدة تلك التي تنكر التعالي، ومن ثمة، فالأنسنة عندها تعني تأليه الإنسان، وتسعى إلى تحقيق الفردوس الأرضي. كما يعارض غارودي النزعة الإنسانية الدينية التقليدية، وهي التي جعلت من الدين اغترابا للإنسان، بحيث يتم تغليف القيم الإنسانية بالقيم الدينية، بمعنى أن القيم الإنسانية لا تكتسب فضيلتها إلا بارتباطها بالدين، ويتم تغييب الإنسان لصالح الله أو المطلق، فيذوب الإنسان في الله، ويتم التضحية بالحياة الدنيوية ومن ثمة، بالسعادة الدنيوية لحساب الحياة الأخروية، أي أنها تنشد سعادة أخروية (آجلة)، ويتم اختزال الطبيعة الإنسانية بحيث يستبعد منها الأنا الأسفل، ويتحول الأنا الأعلى إلى مثال للإنسان الفاضل، ويتحدد الكمال الإنساني استنادا إلى عالم المثل، وعلى خلاف ذلك فإن غارودي يركب بين النزعتين، بعد تفكيكهما، بحيث يجعل كمال الإنسان وسعادته هدفا له في هذه الحياة الدنيوية وكذلك في الحياة الأخروية، وهو يرى أن الدين جاء لتحرير الإنسان من القهر والاغتراب وكل ما من شأنه أن يعترض قيمته وكماله، وبالتالي يسلبه سعادته في هذه الحياة الدنيوية أو في الحياة الأخروية، وعليه، فالقيم الدينية عنده هي قيم أخلاقية ليس لأن الدين أمر بها واعتبرها خيرا فحسب وإنما لأنها تحفظ للإنسان كرامته وإنسانيته وتحقق سعادته، وأن الدين لم يعتبرها خيرا إلا لأنها تتناسب مع إنسانية الإنسان وخيره وسعادته،

فهي إذن ذات أصل ميتافيزيقي (ديني) ولكن هدفها إنساني. وهنا نجد غارودي يتقاطع مع لاهوت التحرير.

8- موقع الأخلاق في مشروع غارودي الإنساني:

إن الأخلاق هي عمدة هذا المشروع، بحيث تغدو الأنسنة والأخلقة شيء واحد، فأنسنة الإقتصاد معناها إقامة الاقتصاد على أسس وضوابط أخلاقية تحقق الغايات الإنسانية للتنمية، فالاقتصاد بلا أخلاق يغدو نموا بلا أهداف إنسانية، وبالتالي، يغدو نموا وحشيا، وهو ما يؤدي إلى إهدار إنسانية الإنسان، على نحو مايتجلى في النظام الرأسمالي، فالرأسمالية تقوم على تحقيق الربح والمنفعة المادية دون أي اعتبار للقيم الإنسانية، وهو ما أدى إلى انقسام العالم إلى أغنياء وفقراء، الطبقة الأولى محظوظة بحيث تقتسم خيرات العالم فيما بينها فهي تعاني من الوفرة ومن التخمة، والفئة الثانية تعاني من الفقر والجوع ومن الموت، وهو ماجعل غارودي يطلق على الفئة الأولى بحفاري القبور لأنهم يتسببون في موت البشرية بسبب الفقر والجوع.

وفي المجال السياسي، يدعو غارودي إلى أنسنة السياسة، ومعناها أخلقة السياسة، أي أن تخضع الممارسة السياسية لضوابط أخلاقية تحفظ لها وجهها الإنساني، وقد جاءت هذه الدعوة في ظل النموذج السياسي الغربي القائم، وهو نموذج لا إنساني سواء اتخذ مظهر الديمقراطية السياسية (الليبرالية)، أو الديمقراطية الاشتراكية (الستالينية خصوصا)، أو النازية والفاشية أو غيرها من النظم التي تتفق جميعها حول تغييب البعد الإنساني، بالنظر إلى الخصائص التي تقوم عليها والتي تتلخص حسب غارودي في ثلاث خصائص، هي: المكيافيلية، العلمانية، التكنوقراطية، فهذه الخصائص أفقدت النموذج السياسي الغربي وجهه الإنساني، فقد تسبب في حربين عالميتين خلفتا آلاف الضحايا والفقراء والمشردين والمعاقين وفي المجال المعرفي فإن العلوم الغربية باستنادها إلى مفهوم وضعي للعلم واستنادها إلى العقلانية المجردة واستبعادها للقيم والحكمة، كل ذلك أفقد العلم الغربي بعده الإنساني، بحيث لم يساهم العلم الغربي في تقدم الإنسان من الناحية الأخلاقية والروحية والإنسانية، وإن تقدم من الناحية المادية، ولذلك يدعو غارودي إلى

ضرورة أنسنة العلم وذلك باستبدال العلم الحالي بالحكمة. ويتوسع مشروع غارودي الإنساني ليشمل المجال الثقافي والحضاري، فهو يدعو إلى أنسنة الحضارة، وذلك بإقامة حوار حضاري بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات بحيث يكون حوارا متكافئا يقوم على الإحترام المتبادل، وذلك بإيمان كل حضارة بأن لديها ما تعلمه للأخرى كما أن لدى الأخرى ما يمكنها أن تتعلمه منها، وهذا ما يؤدي إلى إخصاب الحضارات وإثرائها بما يعود على الإنسانية كافة بالنفع، على خلاف ماهو قائم اليوم من صراع حضاري بسبب استعلاء الحضارة الغربية ونظرتها الدونية إلى الآخر، ومن ثمة محاولة هيمنتها وفرض نموذجها على الآخر، وهو ما أدى إلى هدم الحضارات الأخرى وإبادتها كما حصل مع الحضارات اللاتينية التي أبيدت على إثر ما سمي بالفتوحات الجغرافية، فغارودي من هنا يدعو إلى أخلاق الحوار والتواصل كسبيل لأنسنة الحضارة، ومن ثمة لكي يسود الأمن والسلام والتكامل بين الحضارات والشعوب بما يعود على الإنسانية بالخير والتقدم الحقيقي، أي التقدم على جميع المستويات المادية والمعنوية، بخلاف ما يطلق عليه اليوم من تقدم وهو تقدم مادي محض يفتقر إلى أساس روحي وأخلاقي وهو ما جعله تقدما أعرجا، بحيث أدى إلى إفقار الإنسان روحيا وأخلاقيا، وهو ما يعبر عنه عادة بأزمة الإنسان والحضارة.

إن اهتمام غارودي بالأخلاق يأتي كما ذكرنا في سياق البحث عن كيفية بناء مستقبل ذو وجه إنساني، بعد أن لاحظ أن الحضارة الحالية هي حضارة تفتقر إلى البعد الإنساني، إذ أدت إلى فقدان الإنسان لإنسانيته الحقة، وبالنظر إلى الدور الذي تلعبه الأخلاق في حياة الإنسان، عند غارودي تحديدا، الذي يرى بأن الأخلاق تشكل بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان، ومن ثمة فإن الإنسان يفقد إنسانيته إذا تجرد من الأخلاق، وهذا ينطبق على الحضارة أيضا، فالحضارة التي لا تقوم على أساس أخلاقي تتحول إلى حضارة مأزومة ولا إنسانية، وأن ذلك سيقودها إلى الانتحار والسقوط حتما، وهكذا، نرى بأن الأخلاق عند غارودي ذات مضمون عملي واقعي حضاري وليست من طبيعة فردية تأملية ميتافيزيقية مجردة، وسعيا منه لتجاوز أزمة النموذج الحضاري الغربي، ومن أجل بناء مستقبل ذي وجه إنساني، فإن غارودي يقترح مشروعا حضاريا بديلا يتخذ من الأخلاق منطلقا

لأنسنة الحضارة، وتشمل هذه العملية جوانب ومجالات عدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مجالي الإقتصاد والسياسة.

8-1- أنسنة الاقتصاد:

ينتقد غارودي الاقتصاد الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي ويحمله مسؤولية كبيرة في الأزمة التي يعاني منها الإنسان الغربي، ذلك أن هذا الاقتصاد يفتقد إلى الغايات والأبعاد الإنسانية حيث يقوم على مبدأ النمو لأجل النمو، وانطلاقا من ذلك فهو يضرب بالقيم عرض الحائط ويجعل كل الوسائل المؤدية إلى الربح والنمو الكمي وسائل مشروعة مثل الربا والمضاربات والاحتكار، ولتجاوز أزمة الاقتصاد الغربي فإن غارودي يدعو إلى أخلقة الإقتصاد كشرط ضروري ليصبح اقتصادا إنسانيا، ومن هنا نجده يهيب بالنظام الاقتصادي الإسلامي، كونه يخضع لضوابط أخلاقية، فالإسلام كما يقول غارودي، يرفض المضاربة والربا ويفرض الزكاة على الأغنياء كما يرفض الاستغلال بشتى أشكاله انطلاقا من التصور الإسلامي للإنسان، فالإنسان في الإسلام يعتبر خليفة لله في الأرض وهو الكائن الوحيد الذي نفخ فيه الله من روحه، وهو الكائن الوحيد الذي خلقه الله بيده، وهو الذي حمله الله الأمانة، وهذا دليل على التكريم الإلهي للإنسان، وفي القرآن سورة كاملة تحمل اسم الإنسان، وغيرها من الشواهد بما يدل دلالة قاطعة على إنسية الإسلام، ولتحقيق هذا المقصد الإنساني فإن الممارسة الاقتصادية في الإسلام، كما يرى غارودي، ترفض مبدأ الملكية الفردية على الطريقة الرأسمالية، كما ترفض الملكية الجماعية وفق النموذج الاشتراكي، ففي الإسلام" الله وحده يملك، ويحكم، ويشرع"، وبالتالي فالإنسان ليس له مطلق الحرية فيما يملك لأن المالك الحقيقي هو الله والإنسان مؤتمن فقط.

8- 2- أنسنة السياسة:

يرى غارودي أن النموذج السياسي الغربي نموذج مأزوم، ويرجع ذلك لافتقاده إلى أساس أخلاقي، حيث أن النظام السياسي الغربي بمختلف أشكاله ديمقراطي ليبرالي، أو ديمقراطي اشتراكي، أو غيرهما، يتميز بثلاث خصائص أساسية تجعله نظاما لا أخلاقيا وهذه الخصائص هي كالتالي:

- المكيافيلية: بمعنى اعتبار الغاية تبرر الوسيلة، وهكذا تصبح كل الوسائل المتاحة مشروعة بغض النظر عن كونها أخلاقية أو لا أخلاقية.
- العلمانية: أي فصل الدين عن السياسة، بل عن كل مجالات الحياة.
- التقنوقراطية والبيروقراطية: أي أن الممارسة السياسية في النظام الغربي لا تطرح أبدا السؤال لماذا؟ وهو سؤال الغائية نظرا لطابعها العقلاني، والعقلانية المقصودة هنا هي العقلانية الأداتية المجردة.

9- نقد وتقييم:

إن المشكلة التي تواجه هذه الأخلاق تتمثل فيما يلي: إذا سلمنا بأن الإنسان هو معيار القيم، فإن العائق الذي نصطدم به ههنا هو تعدد مفهوم الإنسان، فلا يوجد كما يقول "شريعتي" مفهوم أو تصور واحد للإنسان، مما يحول دون الوصول إلى أخلاق إنسانية مطلقة أو كونية، فهناك من يعتبر الإنسان كائن ميتافيزيقي ومتدين ويقر من ثمة ببعد التعالي الذي يرى فيه شرطا أساسيا لكمال الإنسان وإنسانيته، وهناك من ينكر ذلك كالطبيعيين، وهناك من يتحدث عن الإنسان كفرد (المذهب الفرداني والوجودية)، وهناك من يتحدث عنه كمجموع (الإشتراكية)، وهناك من يرى بأن كمال الإنسان هو أن يعيش الإنسان وفق طبيعته على افتراض الطبيعة الخيرة للإنسان، وهناك من يفترض هذه الطبيعة حيوانية وشريرة وناقصة، وبالتالي فإنسانية الإنسان وكماله تقتضي تعاليه على طبيعته، دون أن يعني ذلك تجاوز إنسانيته، فالإنسان كائن عظيم وهب من الطاقات والإمكانات ما يؤهله لبلوغ الكمال، أي لتحقيق الذات.

ورغم الجهود التي يبدلها أنصار الأنسنية في سبيل ما يسمونه إنسانية مشتركة، وهم يسعون جاهدين من أجل تحقيق أخلاق كونية استنادا إلى هذه الإنسانية إلا أن ذلك لم يحل المشكلة، إذ يصعب الاتفاق على تحديد هذه الطبيعة، ومع ذلك تبقى لهذه الأخلاق قيمتها على الأقل بالنسبة للحياة الدنيوية إذ يمكنها أن تضمن نسبيا حياة إنسانية يسودها الحب والسلام والشرف والكرامة والحوار والتواصل والتسامح والنبل وغيرها من الحقوق التي مافتئ الإنسان يناضل من أجلها باعتبارها قيما إنسانية، تجعل الإنسان ينعم بقدر من السعادة.

المصادر والمراجع:

1- رجاء غارودي، مشروع الأمل
2- ـــــــــ، حوار الحضارات
3- ـــــــــ، البديل
4- ـــــــــ، وعود الإسلام
5- ـــــــــ، كيف نصنع المستقبل؟
6- ـــــــــ، أسعد سليم شطارة، أنسنة النظم الإجتماعية. تصور لعالم أفضل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995.
7- أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، تر، محمود رجب، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، القاهرة- نيويورك، 1963.
8- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر، فؤاد زكريا، دار مصر للطباعة، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، القاهرة- نيويورك، 1969.
9- علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، دار الأمير، بيروت.
10- حازم خيري، الإنسان هو الحل، دار سطور، القاهرة الجديدة، ط1، 2007.
11- ج.ب. سارتر، الوجودية مذهب إنساني.
12- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تر. خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001.

القسم السادس

دوائر الخوف

في أخلاقيات الراهن

أولا- أخلاق البيئة والمسؤولية عند هانز جوناس

ثانيا- السؤال الأخلاقي عند هابرماس

ثالثا- إيتيقا المناقشة

رابعا- جون راولس- مبدأ العدالة كإنصاف أو من الأخلاق إلى السياسة

خامسا- إشكاليات وهموم أخلاقية حول تقنية الاستنساخ

أخلاق البيئة والمسؤولية
عند هانز جوناس

عايب زهية

الجزائر

مقدمة

إذا كان الإنسان في وقت سابق يتساءل في أي إطار تختلف التقنيات في كيفية السيطرة على الطبيعة، فإن التقنيات الحديثة تختلف جذريا عن تقنيات الأمس: لقد قام الإنسان بمحاولة تحطيم ما كان يشكل حاجزا أمام تطوره لينتهي بذلك التطور التكنولوجي إلى أزمة خطيرة متعددة الأبعاد في الوعي الغربي المعاصر نتيجة التصور الآلي للعلم من جهة وواقع الممارسات التقنية على الكائن الحي والبيئة من جهة أخرى وقد أنجر عن ذلك الاختلال البيولوجي والايكولوجي وبذلك أخفق هذا التطور أخلاقيا ليجرّ على العلم المساءلة المعيارية.

تطلب هذا الوضع الجديد البحث عن أجوبة عن المسائل التي ترتبت عن الحضارة التقنوعلمية وآثارها على الحاضر وأجيال المستقبل. لهدا غذا من الواجب التحكم في نتائج الأفعال التي تتجاوز الفرد لتعرّض الوجود بأسره للخطر، الأمر الذي يدفع للتساؤل عن المسؤولية الجماعية التي فرضتها التطبيقات التقنية على الإنسان، هذا ما لا يوجد له أصول في الأخلاق التقليدية. فأصبحت الضرورة ملّحة لإقامة أخلاق جديدة تراعى فيها المستجدّات الراهنة، إنه الأمر الذي أراد توضيحه الفيلسوف الألماني هانس يوناس: فما هو المفهوم الجديد الذي أعطاه للمسؤولية ليجعل منها قاعد للأخلاق؟ وما هي وسيلتها؟ وما علاقتها بمبدأ الحيطة والحذر؟

أولا- نحو تصور جديد للمسؤولية ولأخلاق المستقبل:

التحولات في مجال المسؤولية -من نظرية الخطأ إلى نظرية الخطر-

لقد كانت البداية من القانون الروماني الذي أدرج الأفعال الذّميمة التي تستوجب العقاب الجسدي أو المالي باعتباره من مصالح الدّولة، بالإضافة إلى التصرفات التي تضرّ بالآخر والتي تتطلّب بدورها التّعويض المالي لصالح الضحية.

في كلتا الحالتين الأولى والثانية قد تمّ تحديد لائحة الجرائم والجنح كما تحددت أيضا العقوبة وقيمة التعويض إلا أنه من غير الممكن أن تشمل هذه القائمة جميع الجرائم والجنح.

ويرجع الفضل في وضع التشريع القانوني إلى دوما جان Domat Jean في القرن الثاني عشر إلى ضبط المسؤولية المدنية، فهي في شكلها العام «كل الخسائر والأضرار التي يمكن أن تحدث من طرف أي شخص، سواء بالصدفة أو الحماقة أو الطيش أو بجهل ما يجب أن يكون الإنسان على علم به أو أخطاء أخرى شبيهة [...] والتي من المفروض في جميع الحالات أن تخضع للإصلاح»[1]. لقد أوحى هذا النص لمحرري القانون الفرنسي المدني سنة 1804 بأن الخطأ أو الذنب هو الحجر الأساسي للمسؤولية المدنية. وقد يصبح الإنسان باعتبار هذا التحديد غير مسؤول عن الأخطاء التي ارتكبها هو فقط ولكنه مسؤول أيضا عن أفراد آخرين تحت كفالته (الأبناء، الحيوانات...)

باختصار فنحن مسؤولون عن أفعال الآخر بما أنه موجود تحت كفالتنا ويمثل الخطأ فعل غير مشروع منسوب إلى فاعله. بالنسبة لبلانيول «هو مخالفة أو خرق لالتزام موجود قبلا أي أنه سابق الوجود»[2]. ويجب أن يفهم الالتزام هنا بالمعنى الواسع للواجب.

وبناء على ما تقدم، إعتبر الخطأ مصدرا للقانون وأساسا للمسؤولية. أما التطور الذي طرأ على الدور الذي يؤديه الذنب أو الخطأ فيظهر في إضفاء الجانب

1 Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, Théorie de la responsabilité, Thémis, Montreal, 1977, p. 04

2 Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, Théorie de la responsabilité, Op. cit, p. 13.

الرّوحي على المسؤوليتين المدنية والجنائية: لقد وضع الذنب في المرتبة الأولى وقد اعتبر رجال القانون من جهتهم المسؤولية المدنية كسند للإصلاح الأخلاقي وكأساس موجّه لتعويض الضّحايا.

غير أنّ سبب تضاعف الأضرار وازدياد خطورتها بفعل الاستثمار الصناعي وسيطرة الآلة على أنشطة الإنسان أدّى كل ذلك إلى انقلاب شامل للمجتمع خلال القرن التاسع عشر. كما ازدادت هذه الظاهرة تفاقما في القرن العشرين مع التّطور التّقني حيث أصبح الإنسان ضحية أكثر فأكثر لسيطرة الآلات وتطور التّقنيات المطبّقة وهذا يعني ظهور مشاكل جديدة يجب أن يقام لها وزن. وبالإضافة إلى ذلك لم يبق الإنسان مستسلما لفكرة القدر المسؤول عن كل هذه الأزمات بل أضحى يطالب بإصلاح الأضرار التي تعرّض لها.

كما أصبح متيقنا بأن الأحداث أو الوقائع هي المنتجة للأضرار، في حين لا وجود لمذنب معيّن، وبناء على ذلك لا يمكن للإنسان أن يتذرع بالخطأ على انه المصدر الوحيد للضّرر، بل من الضروري الحديث أيضا عن الخطر الذي يتجسد في الحوادث المترتبة عن الآلة والمصنع (التصنيع والإنتاج). وهذا ما دفع بشكل مستعجل البحث عن مسؤول قادر عن تعويض الخسارة وإصلاح الضرر فأوجد ما يعرف بشركات التأمين حيث عُوّض المسؤول بالمؤّمن. وأحيانا لم تجد العدالة من تحمله المسؤولية والمقصود بذلك الكوارث ذات البعد العالمي خصوصا مشاكل البيئة كثقب الأوزون والإحتباس الحراري الخ.

باختصار أصبح الإنسان اليوم يتحدث عن مسؤولية دون خطأ مقصود قانونيا وهنا بدأ ما يعرف بأزمة المسؤولية التي بدأت بمأساة الدم الملوث[1] وجنون البقر إنها

1 Le drame du sang contaminé: لقد ظهر وباء السيدا (Le sida) في الثمانينات من القرن العشرين وقد استغرق الأمر بعض سنوات لاكتشاف طرق انتقاله، من بينها أن الفيروس VIH يمكن أن ينتقل عن طريق عمليات نقل الدم، مما استدعى ضرورة وضع إجراءات وقائية لكن بالنسبة لبعض الدول المشكلة تفاقمت نظرا للتأخر بين الفترة التي اكتشفت فيها الأمر والفترة التي اتخذت فيها التدابير الوقائية، وقد كان من الممكن في هذه المدة تجنّب العدوى والموتى.
[voir: CF. Michel Setbon, Le cas du sang contaminé confronté au principe de précaution, in Philippe Kourlsky et Geniviere Viney, Rapport au premier ministre, le principe de précaution, Odile Jakobe, Paris, 2000, p. 387].

تترجم لا مسؤولية الذين يقررون، لقد تميزت القرارات المتخذة بالطيش. «فالأزمة المعاصرة للمسؤولية هي أزمة القرار[...] وفي الوقت ذاته أزمة القيم أو تضاربها»[1]. ثم تليها أزمة القانون إذ أن المجتمعات المعاصرة هي مجتمعات كثرت فيها المرافعات القضائية وتضاعفت فيها الدعاوي والإجراءات القضائية. كما أن المحاكم من جهتها أضحت تميل أكثر فأكثر للتعويض عن الخسائر.

وأخيرا، من المفروض أن تكون للمسؤولية علاقة بالأبعاد السياسية والقانونية والأخلاقية لأنها نموذج للتنظيم الاجتماعي وتقنية للجزاء وإصلاح الضرر، كما أنها مؤسسة على الوعي بالواجبات؛ على الرغم من ذلك يلاحظ نقص في الانسجام بين العناصر الثلاثة لأن المسؤولية بقيت مجالا مقتصرا على القانون. لكنها بعيدة عن الأخلاق مع التذكير بأن المسؤولية ذات مفهوم فلسفي تؤسس على الحرية والتمييز والوعي، لهذا فمحاولة إيجاد حل لأزمة المسؤولية يعتمد على الاستناد الفلسفي الذي تم إغفاله، ويعد هانس يوناس من بين المفكرين الأوائل الذين أعلنوا عنه، وأفضل من عبّر عن ذلك هو لورنس أنجل Laurence Angel «لقد سعى يوناس إلى جعل المسؤولية قريبة من الأخلاق والسياسة، وذلك بردّه الاعتبار للبعد الأخلاقي للمسؤولية انطلاقا من فكرة أن وضعية الإنسان قد انقلبت رأسا على عقب بفعل العلم والتقنية [...] التي أصبحت غير قادرة لمراقبتها والتحكم فيها بسبب تطورها المذهل وخصوصا نتائجها السلبية أمام هذا التحول الخطير الذي يشبه ما حدث لإيكاروس»[2]. وبذلك رفض يوناس حصر المسؤولية في العقوبة القانونية التي تراعي التعويض وإصلاح الضرر دون الشعور بالمسؤولية، إنه الخاصية الأخلاقية الأكيدة ليبرّر ضرورة تنظيم جديد للمسؤولية أطلق عليها مصطلح أخلاق المسؤولية التي ستقوم من الآن فصاعدا بضرورة تنظيم وتحديد الفعل الإنساني وخاصة أن الخطر يقع على المجال الحيوي بأكمله.

---

1 François Ewald, L'expérience de la responsabilité, Thomas Ferenczi, Paris, 1995, p. 12

2 Laurence Angel, La responsabilité en crise, Hachette, Paris, 1995, p. 98.
جناحا إيكاروس Le vol d'Icare، أسطورة يونانية: الأب ديدالوس Dédale وابنه إيكاروس Icare اللذان سجنا، لقد تمكن الأب من صنع جناحين لولده ليتخلص من سجنه، إنه يمثل التقنية التي بواسطتها يتم التحكم في العالم. أما الابن فقد لقي حتفه بسقوطه في البحر لأنه لم يمتثل لأوامر وتحذيرات والده، إنه يمثل رغبة الإنسان الجامحة في الذهاب إلى أبعد حدّ بسبب امتلاكه للتقنيات.

مع أنه في الحقيقة لا أحد منا يمكنه إنكار أن قدرات الإنسان لا يستهان بها إلا أن نتائجها لا يمكن التحكم فيها حتى وإن كان يشعر أنه قادرا على التحكم في كل الأمور إلا أن ذلك يبقى مجرد وهم ويعود هذا إلى أن الفرق بين المعرفة الإنسانية الواضحة والمعرفة التقديرية أو الاحتمالية التي يفترضها التطور التكنولوجي كبير يتعذر إهماله ولا يمكن ضبطه. «والمشكلة التي تعرض لها الإنسان تتمثل في مواجهة الأفق المستقبلي الغامض وهذا ما استدعى ضرورة إيجاد أخلاق جديدة لأن الإنسان ذاته سيتواجد في عالم مستقبلي مهدد»[1]. لذلك حسب هانس يوناس، كل الأخلاق السابقة سواء كانت من طبيعة غائية[2] أو تعلقت بالواجبات قد تجاوزها الأخلاق، وهذا ما سماه بالفراغ الأخلاقي بل حتى الديانة الغائبة لا يمكنها أن تعفى أبدا الأخلاق من مهمتها، بل من الضروري أن توجد الأخلاق لتنظيم الأوامر وضبط قدرات الإنسان الواسعة على الفعل لأنه من المفروض أن يكون مبدأ التنظيم موافقا تماما لطبيعة الفعل المستحدث الذي يتطلب قواعد جديدة للأخلاق وأصبح الأمر "لا تقتل، لأن للإنسان القدرة على القتل[3] "باختصار الإنسان بحاجة إلى أخلاق جديدة «يبرّرها التطبيق الجماعي الذي غيّر وجهة نظره، لهذا السبب من المفروض أن يهيئ الإنسان تصور جديدا للمسؤولية»[4]. فما المقصود بذلك؟

مفهوم المسؤولية عند هانس يوناس:

كانت البدايات مع ماكس ويبر "Max Weber" الذي انصرف في حديثه عن الأخلاق ليقسمها نمطين: الأول موسوم بالأخلاق التأملية العقائدية أساسها الدين والإيديولوجيا؛ أما النمط الثاني وهو الأهم، يتمثل في أخلاق المسؤولية التي تصدر عن الذات الفردية وتتأسس على الوعي الحر، فالشخص مسؤول عن النتائج المترتبة عن أفعاله ولا ترجع إلى بعد خارجي قسري.

---

1 René Simon, Ethique de la responsabilité, Cerf, Paris, 1993, p. 173.

2 أخلاق من طبيعة غائية **téléologique** مثلا الأخلاق الأرسطية.

3 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique, trad.J.Greisch, Parais, 1995, p. 61.

4 Ibid, p. 62.

ثم اتخذت المسؤولية مفهوما جديدا في العقود الأربعة الماضية مع العديد من المفكرين من بينهم هانس يوناس الذي يتضمن فكره مقابلة مزدوجة الأولى مع إيمانويل لفيناس الذي يعظم الحضور الكلي أو الوجود في كل مكان بالنسبة إلى أجيال الحاضر إنها مسؤولية موجهة نحو الآخر وتدرك على أنها مستمرة في الآن؛ في حين أن يوناس يعطي لهذا المفهوم امتدادا أو بعدا مستقبليا ليقر بمسؤولية قوية للغاية لصالح أجيال المستقبل، وبذلك يمثل الآخر صميم الفلسفة اليوناسية واللفيناسية إلا أن لفيناس يسجل الآخر في الحاضر (Le Visage De L'autre) بينما يضيف يوناس المستقبل للحاضر ليبدع بذلك المعرفة الإستشرافية La Futurologie المؤسسة على معطيات الحاضر وهكذا يتمم يوناس فكرة لفيناس.

وتكون المقابلة الثانية مع الممثلين الرئيسين لأخلاق الحوار خصوصا مع يورغن هابرماس في كتابه "مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة لبيرالية" ومع كارل أوتو آبل في كتابه "الأخلاق والمسؤولية" وذلك في انشغالهم بضرورة تشريع أخلاق فلسفية جديدة وتجنب ما وقعت فيه نظريات عقلانية التنظيم في دعوتها لاستبعاد أخلاق الحكمة والبصيرة. لكن هذه الأخلاق تختلف عن المسؤولية اليوناسية في نقطة أساسية، إذ أنها مؤسسة على قابلية الارتداد التام لمقتضيات شرعية تصدر عنها إجراءات مبررة لموضوعات حكيمة بينما المسؤولية اليوناسية تنطلق من مبدأ عكسي تماما يتمثل في اللاّتماثلية.

ويمكن تعريف المسؤولية عند يوناس بواسطة الثلاثية التي أبتكرها ريكور Paul Ricœur وهي القدرات والأضرار والمسؤولية: عندما تسيطر القدرات التقنية في غياب السلطة والقوانين فإن ما ينتج عن ذلك جملة من التصرفات اللاّمسؤولة التي ينجر عنها بالضرورة إلحاق الأضرار بالبيئة بأكملها، ويمكن للإنسان تفادي ذلك إذا ما استرشد بمبدأ المسؤولية؛ أما إذا حاول الاعتماد على مبدأ التعويض متصورا أنه قادر على تحقيق العدل والإنصاف فإن هذا الأمر في نظر يوناس ما هو إلا ضرب من المستحيل، لأن هذا الفيلسوف ينطلق من ضرورة الشعور بالمسؤولية لبناء الأخلاق. كما أن موضوع المسؤولية عنده يختص بكل ما هو ضعيف وسريع التأثر في الوجود «نحن مسؤولون عن كل ما هو قابل للتغيير والتحول وكل ما هو

مهدد بالتلف والزوال»[1]، ومن ثمة فالأخلاق التي نص عليها يوناس هي أخلاق الحماية والوقاية مادامت تهتم بمصير الإنسان ووقاية الوجود في تمامه والجدة فيها لا تقتصر على مجرد الاهتمام بمسؤولية ارتجاعية أي ليست ذات مفعول رجعي بقدر ما تهتم بالبعد المستقبلي أي أنها ذات طبيعة مستقبلية.

1- المسؤولية الأبوية La responsabilité parentale:

إنها مسؤولية أوجدتها الطبيعة لأنها لا تخضع لأية موافقة مسبقة كشرط أوّلي «إنها نموذج لكل فعل مسؤول، والمثال الوحيد على ذلك هو المسؤولية الوالدية التي لا ترتبط بأيّ اتفاق مسبق؛ ولكن الطبيعة أصلتها فينا بشدّة»[2] لهذا لا رجوع فيها ولا يمكن إبطالها أو فسخها لهذا السبب لا يقبل رفضها أبدا، إنها مطلقة «فهي النموذج الأصلي والأبدي لكل مسؤولية»[3]. إضافة إلى ذلك فهي تتميز بالشمولية والمقصود بذلك أنها تلبي كل ضروريات الطفل انطلاقا من أبسط صورها إلى ما هو أكثر ارتقاء، إذ تأتي الحاجات البيولوجية في المرتبة الأولى ثم يضاف إليها وباستمرار كل ما يتعلق بالتربية بكل أبعادها الروحية وآداب السلوك والمعرفة شرط أن يكون كل ذلك موجّها. ولهذا غالبا ما يتّجه يوناس في كتاباته إلى تشريف المسؤولية الأبوية، لأنه حتى بالنسبة للأخلاق الكلاسيكية يوجد هذا النمط من المسؤولية غير المتبادلة والمطبقة عفويا، أي المتجهة من الآباء نحو أبنائهم «حتى لو كنا ننتظر منهم ردّ الجميل في شيخوختنا بمشاركتهم إيانا الحب والحزن إلاّ أن ذلك لا يمكن اعتباره بأي وجه من الأوجه شرطا من شروط المسؤولية المعروفة اتجاههم والتي في الحقيقة على النقيض لأنها غير مشروطة»[4]. وهذا ما يجعلنا نفهم كلمة "النموذج" على أنها لا تعني أبدا المثالي لأن المسؤولية الوالدية -حسب يوناس- ضرورة واقعية ولهذا فإن النموذج هنا يأخذ معنى الأصل بالنسبة للأنماط

---

1 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 186. [Voir aussi, p. 200].

2 Ibid, p. 193.

3 Ibid, p. 88.

4 تحدث كانط عن الاحترام المتبادل (Le respect est réciproque) بينما تحدث يوناس عن اللاتبادل الذي أسّس عليه المسؤولية (responsabilité non réciprocité) تمثل عمق اللاتماثل (une dissymétrie de fond)

الأخرى من المسؤوليات مثلا: مسؤولية مدير المؤسسة اتجاه عماله ومسؤولية الأستاذ إزاء طلابه.

ويعطى للأب مسؤولية واسعة، كونها تنطوي على اللاتبادل وتترجم أنها عمق اللاتماثل[1] لأن الإنسان هنا سيتحمل مسؤولية الذي لم يولد بعد أي واجب الآباء نحو الأبناء حديثي الولادة والذين سيولدون فيما بعد. لذا فهي مسؤولية أنطلوجية تهتم بالوجود، حتى وإن كان وجودا يتعلق بالطفل، ويعتبر هذا الكائن التابع لوالديه، واجب عادي يفرض نفسه على الوالدين. أي أن المسؤولية الأبوية تنتقل من الوجود (الطفل) إلى واجب الفعل (ما هو متعلق بالواجبات الأدبية). من الانطولوجيا إلى واجب الفعل.

وليوضح ضرورة المسؤولية المستقبلية اتجاه الطفل حديث الولادة، يسمح يوناس لنفسه الاستطراد نحو التحليل الاقتصادي باستخدام مثال روبنسن كروزو Robinson Crusoe، ليذكر بأن التحليل الاقتصادي يقتضي عناية التطلع للأمام بمعنى القدرة على التوقع والحماية لذا كان من الضروري تصور الأنشطة الاقتصادية في إطار الواجب القطعي في هذا السياق يتساءل يوناس: إلى أي مدى سيكون هذا التحليل مناسبا وبالنسبة لمن؟ وعلى الرغم من إدراكه أنّ نموذج روبنسن كروزو سيكون غير مناسب لعرض الوضعية الاقتصادية الأكثر بساطة، ليس بسبب غياب الرفاق -وتبعا لذلك غياب كل مظهر للتعاون (التبادل والتوزيع)- ولكن بسبب غياب كل مسؤولية مستقبلية. بالتأكيد لن تكون هناك حياة اقتصادية يمكن الحديث عنها إن لم يكن هنا اهتمام بالأبناء. سيكون لكروزو أو حتى لكل فريق البحارة النّاجين حاضرا لكن دون مستقبل؛ لكن بحضور المولودين الجدد وأيضا الذين سيولدون سيصبح «عبارة "نحن" مستمرة دون نهاية، والغد يفرض مستقبلا لا يتوقف عن الاستمرار وهذا ما يتطلب وجود المسؤولية»[2].

تقر المسؤولية اليوناسية بالتضحية بين الأجيال أي من طرف الأجيال الحاضرة لأجل أجيال المستقبل، ودرجة التضحية التي يقبل بها جيل الحاضر لا

1 Hans Jonas, Philosophical essays, from Ancient Creed to technological man, university of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 92.

2 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 141.

جدال فيها لأنها يجب عليها أن تفعل ذلك بواجب أخلاقي حتى يمكن للإنسانية أن تستمر.

2- مسؤولية رجل الدولة:

تمثل هذه المسؤولية قمّة النّموذج الأصلي الأبوي للرعاية -بتعبير يونــاس- «الواجب الجديد يتجه أكثر فأكثر للسياسة العامة منه إلى السلوك الفردي الخاص»[1]. ومن هنا يجب أن يكون رجل الدولة قدوة للإستقامة والنزاهة وسمو النفس، أمّا القول أنها مسؤولية تامة، هذا ما يجعلها مقترنة بصورة الشخصية الأبوية.

ويمكن إيجاز العنصر المشترك بين المسؤوليتين في ثلاثة نقاط: الكلية والاستمرارية والمستقبل أمّا ما يميّز المسؤولية السّياسية عن الأبوية فإننا يمكن إداركه فيما يلي:

إن مسؤولية رجل الدولة تعاقدية لقد تم اختيارها وقبولها لأنها مؤسسة ومشروطة وبذلك فهي قابلة للفسخ أو الإبطال[2]. كما يجب على هذه المسؤولية أن تعكس صورة واجبه لأنه من المفروض عليه أن يهتم بكل ما يحدث تحت رعايته والمقصود بذلك القرارات المتخذة في حدود سلطته، لأن «للمسؤولية علاقة متبادلة مع السلطة بحيث أن سعة وطبيعة السلطة يحدّدان سعة وطبيعة المسؤولية؛ فإذا كانت السلطة وممارستها العادية يتطوران إلى درجة بلوغ أبعاد معينة، وليس المقصود الحجم فقط ولكن الطبيعة والنوعية للمسؤولية التي تتحول إلى درجة أنّ قرار السّلطة يولّد مضمون الواجب»[3].

---

1 Ibid, p. 186.

2 Ibid, p. 188

النموذج الأصيل للرجل السياسي عند يوناس هو الذي يطمح للسلطة المطلقة لممارسة المسؤولية المطلقة وهذا بدوره ينطوي على إغراءات مثل التقدير وفرض الاحترام وقوة التأثير واتخاذ القرارات وترك آثاره في التاريخ إلا أنه يجب أن يترك ذلك جانبا لأنه ينطوي على نوع من الاستبداد والاهتمام بما هو أفضل أي أنه من الواجب عليه السهر على رعاية أفضل لمصالح للمواطنين ويتحول بذلك ممارسة السلطة على الأفراد لتصبح ممارستها لأجل صالح الجماعة:

3 Max Weber, Le savant et le politique, Collection Plon, Paris, 1995, p. 129.

وهذا ما نجده أيضا عند ماكس ويبر Max Weber في كتابه "العالم والسياسي" حيث كتب «ترتكز قيادة الرجل السياسي للدولة تحديدا على مسؤوليته التامة لكل ما يقوم به بحيث لا يمكنه أن يتخلى عن ذلك أو يلقى التبعة على شخص آخر»[1]. لأن مسؤولية السلطة السياسية تراعي مستقبل الأجيال المقبلة، إنها أكثر عمومية على خلاف المسؤولية الوالدية التي تمتاز بالخصوصية. وانطلاقا من هذين القطبين النقيضين: العمومية والخصوصية يمكن لكل من المسؤوليتين أن تتدخلا سواء من حيث الموضوع أومن حيث الشعور.

أولا من حيث الموضوع: إن مهمة تربية الطفل وإدماجه في عالم الكبار تبدأ باللغة وتستمر في نقل التراث والمعايير الاجتماعية بغرض جعل الفرد جزء من أكبر تجمع. فالآباء يقومون بتربية الأطفال لأجل الدولة والتي بدورها تأخذ على عاتقها مسؤولية تعليم الأطفال. لذا كان من المفروض وجود سياسة تربوية والتي تعدّ ضرورة ملحة. وبذلك يبرز لنا مجال التربية كيف تلتقي المسؤولية الأبوية الأكثر خصوصية والمسؤولية السياسية الأكثر عمومية بفعل جملة الموضوعات المتبادلة.

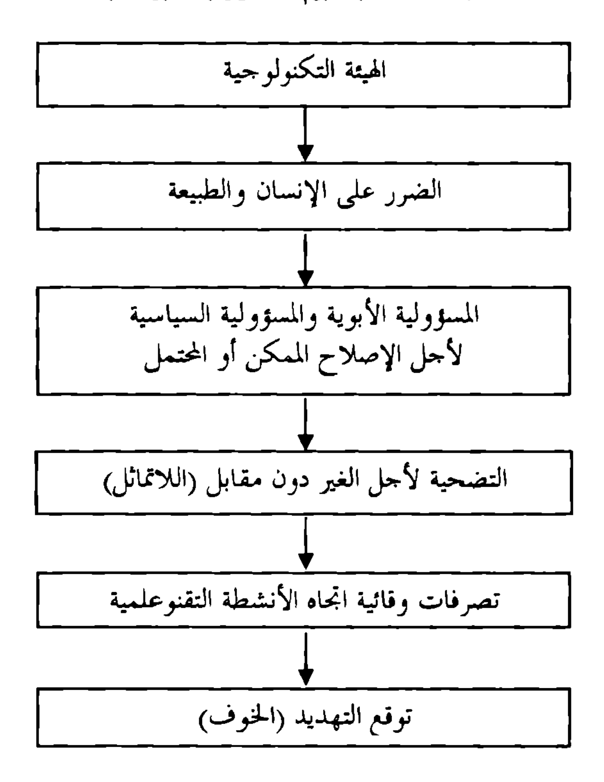
ثانيا تماثلها في الشعور: ترتبط كل من المسؤوليتين بشروط ذاتية[2] إذ من المسلم به أن المسؤولية الأبوية تعتمد على ما يحتاجه الطفل والاهتمام به وغمره بالحب التلقائي وهذا شبيه بما نجده عند رجل الدولة أي وجود رابطة عاطفية شبيهة بالمحبة اتّجاه الجماعة لأجل المصلحة العامة لكن لا يمكن اعتباره الأب ولكن ابن شعبه ووطنه، إنه يرتبط معهم بعلاقات الأخوة. تكمن أصالة الأخلاق اليونانية في عدم حصر المسؤولية الأخلاقية في مجرد العلاقات بين الأشخاص وذلك بسبب القدرة الجديدة التي يملكها الإنسان اليوم، فمن الآن فصاعدا يُمثّل التحدي الأخلاقي بمقياس جديد يلزم الإنسان بتصور المسؤولية الجديدة اتجاه الوجود لذا من الواجب عليه أن يعمل على حفظه في المستقبل وبناء على ذلك يمكن القول أن أخلاق المستقبل أساسها أنطولوجي؛ فيما يتمثل هذا الأساس؟

---

1 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 204

2 أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ص 403.

الشكل الثالث: ميكانيزم المسؤولية اليوناسية



يبين هذا الشكل الفرق بين المعرفة الإنسانية الواضحة والمعرفة الاحتمالية التي يفرضها التطور التكنولوجي الكبير الذي لا يمكن ضبطه وقد ترتب عن ذلك تعرض الإنسان لمشكلة مواجهة الأفق المستقبلي الغامض. وما دامت الأخلاق الكلاسيكية قد تجاوزتها الأحداث فقد تطلب الوضع إيجاد أخلاق جديدة وإيجاد مفهوم جديد للمسؤولية يأخذ بعين الاعتبار لمفهوم الواسع للإنسان والطبيعة ولا يجب ذلك أن يقتصر على الحاضر فقط بل يهتم أيضا بالأفق المستقبلي، وهذا ما وجد له نماذج أصلية في مسؤولية الآباء ورجل السياسة لأجل الإصلاح الممكن أو المحتمل أي الدعوة إلى تصرفات وقائية اتجاه الأنشطة التقنوعلمية التي تهدّد الإنسان وتنمّي الشعور بالخوف.

3- الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق

1- التنبؤ بنتائج أفعالنا الحاضرة في المستقبل La futurologie:

بما أن أخلاق المستقبل مشروع أخلاقي فمن الضروري استخدام المعرفة

الحدوثية أو الوقوعية التي تختص بمجال الأفعال أي ما يجب أن يكون مفضلا وما يجب أن يكون مستبعدا. هذا النوع من المعرفة يقدمه لنا التنبؤ بنتائج الأفعال الحاضرة في المستقبل[1] والمقصود بها النتائج المترتبة عن التطبيقات التقنية. ويعرفه أندري لالاند هذا النوع من المعرفة «ما يتعلق بنسق الظواهر والوقائع والحوادث في مقابل القانون والحق والمعايير والمبادئ[2]».

وبذلك La futurologie معرفة افتراضية قائمة على التنبؤ بنتائج التطبيقات التكنولوجية على المدى البعيد[3]. لقد تمت عن طريق الانتقال من المعرفة العلمية إلى معرفة الحقائق المتعلقة بالحالات أو الأوضاع المستقبلية في صورتها التعميمية لاعتمادها على مبدإ السببية حتى يتسنى لها توجيه الفعل أو بالأحرى توجيه القدرة المتزايدة التي يمكن للمسؤولية أن تحد من حيويتها المفرطة وذلك عن طريق التحكم فيها لصالحها.

ومن هنا يحدث نمط آخر من المعرفة ذات الطبيعة القيميّة المرتبط بالمنفعة أو الخير بمعنى ما يجب أن يكون عليه الإنسان، ومن هنا أيقظت هذه المعرفة في الإنسان وجوب الاهتمام بمستقبله وبمستقبل الوجود.

ويجب الوعي بصفة جذرية أن هذه الأخلاق تهتم بالمستقبل لحمايته من النتائج الوخيمة للأنشطة التقنوعلمية في الحاضر والتي تهدد المستقبل بشكل أكيد، لذا فالمسؤولية الأخلاقية قد فرضت الأخذ بعين الاعتبار منفعة الذين سيتأثرون بها فيما بعد، وذلك أثناء اتخاذ القرارات المصيرية، وبهذا يمكن القول أن المسؤولية مفروضة علينا قصرا منّا بسبب حجم القدرة التي يمارسها الإنسان يوميا لخدمة ما هو آت، وعلاوة على ذلك، لما تتركه هذه القدرة اضطرارا من أخطار على المدى البعيد،

---

1 La futurologie، "une science de prédiction hypothèque" [انظر الموقع الإلكتروني السابق، ن ص] ويطلق طه عبد الرحمن على مصطلح La futurologie "غياهب المستقبل" [أنظر: طه عبد الرحمن، نظام العالم العلمي والتقني (بين الممكن العقلي والواجب الخلقي)، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، العدد4، 1994، لندن، ص 104.

2 Marie Genivière Pinsart, H. Jonas et la liberté, dimension théologique, ontologiques, éthique et politique, Vrin, Paris, p. 169.

3 Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, trad.Sabrine Cornille et Philippe Ivernel, Rivage poche, petite bibliothèque, Paris, 1997, p. 70.

شرط أن تكون لهده المسؤولية المقدار ذاته لهذه القدرة، خاصة أنه لا وجـــود لأي عصر قد تعرض لمثل هذه القدرة التي تحمّل مثل هذه المسؤولية الـــتي لا يمكـــن أن تكون حكيمة إلا إذا ارتبطت بالمعرفة[1]. والمعرفة المطلوبة هنا لها وجهان: وجـــه موضوعي متعلق بالأسباب الطبيعية (الفيزيائية) ووجه ذاتي يرتبط بتحديد الغايات الإنسانية[2].

على الرغم من أن أخلاق المستقبل لا تؤسس بذاتها موضوعا لمعرفة مستقبلية إلا أنها ضرورية لأجل الاهتمام بالمستقبل ومن المفروض أن يأخذ هـــذا التأســيس حقه من الحكمة والتبصر وهذا ما يطلق عليه التنبؤ بنتائج أفعالنا الحاضـــرة علـــى المدى البعيد في صورته المثلى أو ما يعرف باسم الطوباوية بينما فيما يتعلق بـــالتنبؤ بنتائج أفعالنا مستقبلا في صورتها التوبيخية التي تنذر بالخطر والتي يجـــب أن يبـــدأ الإنسان في تعلمها حتى يبلغ التنظيم الذاتي لقدرته الاندفاعية ما دام مسؤولا عـــن المستقبل. وهو ما يعتبر واجب عليه بل من اللازم أن يكون هذا الواجب نابعا من الشعور حتى يُحترم، إلاّ أنه قد يوجد واجب دون أن يكون كذلك بحيث تكـــون الضرورة هي أساسه المستقبل. هذا هو الهدف المقصود بفعل الاستعانة بمصـــطلح نادرا ما يتم العودة إليه، إنه الأنطولوجيا[3].

ثانيا- الأساس الأنطولوجي لأخلاق المستقبل Le fondement ontologie:

قبل بدء الحديث عن هذا الأساس الأنطولوجي لابد من إيـــراد توضـــيحين ضروريين وهما يعتمدان على أسس منطقية مختلفة ونتيجة لهذا الاخـــتلاف فهمـــا يظهران بدرجتين مختلفتين للحقيقة: "يجب أن نأكل" و"لكي نأكل يجب علينـــا أن نعمل".

فضرورة الأكل تتخذ قيمة أنطولوجية، لأنها واقعة، فالإنســـان لا يوجـــد إلا بموجب التبادل المستمر للمادة مع العالم الخارجي أي بفضل عمليـــات الأيـــض أو

1 Les fins humaines: الغايات متضمنة في الأشياء ذاتها وتمثل جزء من طبيعتها ويطرح الإنسان حولها سؤالين أساسيين: ما طبيعة الغايات التي يدركها في الأشياء؟ وما هي قيمة هذه الغايات -بالنسبة إليه- التي يمكنها أن تكون الأفضل أو الأسوأ؟.

2 Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 71.

3 Ibid, p. 72.

التحول الغذائي. بينما فعل ضرورة العمل لأجل الغذاء له أسس خارجية متنوعة الظروف منها الطبيعية والاجتماعية وغيرها، أي أن الضرورة الظرفية للعمل تسلم علينا بالاستثناءات المتمثلة في الامتياز أو الثروة -بصفة عامة- مثل الثروات المكتسبة دون عمل. وبذلك نقول عن الأساس الأنطولوجي[1]-كما هو الشأن في ضرورة الأكل في المثال الأول- أنه يتمثل في اللّجوء أو الاستعانة بخاصية مرتبطة بوجود الشيء كالأيض الخلوي بالنسبة للعضوية بحيث أن الصفة تخص الشيء فقط وليس غيره.

فالصياغة: "كل العضويات لها خاصية التحول الغذائي" تنطبق أيضا على "كل الكائنات التي تخضع للتحول الغذائي عضويات". والحكم على سقراط بالفناء مستنتج من كل الناس فانون، وهنا أساس هذه النتيجة هو النظام التجريبي بما أن هناك خبرة بينة لموت كل الأشخاص في الماضي والمستقبل وأن سقراط قد مات لأن الموت جزء من وجود الإنسان وهنا يوجد أساس للطابع الانطولوجي، بمعنى توجد ظروف مؤسسة للموت انطولوجيا ونتيجة ذلك ستكون هناك تبريرات أنطولوجية لعرض وإيضاح هذه الظروف. ولكن هل يمكن اعتبار الواجب أيضا ظرف من هذه الظروف؟، هل تعبر على معطى معرفي داخل حكم القيمة وهل يمكن الحديث عن قيمة في ذاتها وعن قوة التزامها؟ -باختصار- هل يوجد تبرير أنطولوجي لمفهوم المسؤولية ولمشروعية ضرورتها؟ ويعتبر يوناس الإجابة على ذلك بمثابة «رهان لمعرفة هل يوجد منطقيا وسيلة تنقلنا من الوجود إلى الواجب، ومن ثمة موضوعية أخلاقية ستبقى بدون شك وإلى الأبد موضوعا للجدال والنقاش»[2]. فإذا كان الأمر كذلك فالسؤال المطروح يصبح مقبولا بل مفروضا حتى يبقى النقاش مستمرا وحتى لا يتوقف البحث في أمره قبل أوانه.

وبما أن الأخلاق اليوناسية تقوم على ردّ فعل إزاء التطور العلمي الحديث، فإن الفيلسوف أراد أن يقيمها على أساس من الضرورة بحيث تصمد أمام النقد الذي قد يوجهه له العلم الحديث ويتمثل هذا الأساس في الميتافيزيقا. وهو ما أدى به إلى الإقرار التالي «لتأسيس أخلاق المستقبل، أقرّ وأعترف أوّلا أنني أؤمن بالميتافيزيقا،

---

1 Ibid, p. 75.
2 Ibid, p. 76.

أي أن الوجود الذي يبرز ذاته لا يؤكد فقط ما هو ولكن ما هو مفـــروض علينـــا أداءه اتجاهه أيضا. فللأخلاق أساس أنطولوجي ويبرز هذا الأساس عدّة مستويات، فهو يتحدد أوّلا في وجود الإنسان وبعد ذلك في أساس الوجود بصفة عامـــة»[1]، وهنا يمكن العودة إلى هيدغر حول الوجود نظرا للعلاقـــة بينـــه وبـــين يونـــاس؛ فالانطولوجيا عند هيدغر هي علم التحديدات الأكثر عمومية لمـــا هـــو موجـــود والتساؤل عن العلاقات الممكنة بين الموجودات والنظر إليهم من خلال معرفة قبلية وكمواضيع للتجربة، هنا حاول هيدغر تأسيس أنطولوجيا أساسية مباشـــرة علـــى أنقاض الأنطولوجيات القديمة. وقد بحث عن حقيقة الوجود عوض التساؤل عـــن حقيقة الموجودات[2]، إلا أن يوناس قد جعل من هذه الأنطولوجيا أساسا لأخلاق المسؤولية ويقصد بذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكـــن أن يتحمـــل المسؤولية أي أن القدرة على تحمل المسؤولية تعني الوجود تحت أوامرها، فالقـــدرة ذاتها تنتج الواجب. لكن كفاءة المسؤولية تتوقف علـــى الكفـــاءة الأنطولوجيـــة للإنسان على الاختيار بتبصر والتحرر من الاختيار بين بـــدائل الفعـــل؛ وبـــذلك فالمسؤولية مكملة للحرية فالإنسان مسؤول عن فعله كما هو ونظـــرا لـــذلك «لا أبالي إن وجد أحدهم يحملني الآن أو فيما بعد نتائج أفعالي فالمســـؤولية موجـــودة بوجود أو بعدم وجود اللّه، بالأحرى سواء بوجود محكمة دنيوية أو عدم وجودها، زد على ذلك أن الأمر يتعلق بالمسؤولية عن شيء وأمام إلحاح الضمير»[3].

فالشخص مسؤول عن نتائج تصرفاته في الإطار الذي يضرّ بالوجود. وبذلك فالموضوع الحقيقي للمسؤولية سيكون هو وجود ألحق به الضـــرر مـــن طـــرف الإنسان؛ ولكن هذا الأمر لن يكون له معنى أخلاقي إلا إذا كان لهذا الوجود قيمة ومعنى، لأن قيمته هذه لها حق على الإنسان وهذا معناه تجاوز افتراض وجود دوامة بين الوجود والواجب[4]، فالفعل يقتضي الحرية: فالحرية الإنسانية وقيمة الوجود هما القطبان الأنطولوجيان اللذان تتموضع بينهما المسؤولية بما أنها وساطة أخلاقية، فهي

---

1 Martin Heidegger, Etre et temps «Sein und Zeid», Op. cit, pp. 63-64.

2 Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 77.

3 Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 157. [voir aussi: une éthique pour la nature, op. cit. p. 76.]

4 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p.96.

خاصية مشتركة بين الاثنين. أمّا فيما يتعلّق بأهميتها فإنها مرتبطة بقدرة الإنسان وتبقى متناسبة طردا معها لأن مقدار القدرة يُحدّد بالمجال الذي يمكنه إلحاق الضرر بالوجود.

وبالتالي لا يمكن ممارسة المسؤولية إلا بشرط زيادة التّوقع بالنتائج وبناء على ذلك زيادة القدرة تتضمن في ذاتها زيادة المعرفة لأنها ثمرة تطبيقات هذه الأخيرة، لكن الكثير من هذه التطبيقات قد ترتبت عنها مشاكل أخلاقية. فالتقنيات الحديثة لها وجهان أحدهما إيجابي والآخر سلبي وخاصة على المدى البعيد لهذا السبب كان من الضروري تأسيس أخلاق المستقبل، وإن كان أساس الواجب هو الذي شغل يوناس الذي أكد أن أساس هذه الأخلاق «لا يوجد هو ذاته في الأخلاق كونها مذهبا؛ لكن في الميتافيزيقا بما أنها مذهبا في الوجود حيث يشكل الإنسان جزء منه»[1]، وبذلك يرفض يوناس فكرة بأنه لا توجد حقيقة ميتافيزيقية وبأنه لا يمكن الانتقال من الوجود إلى الواجب وهكذا يكون قد أسس انطولوجيا الواجب. بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أنه حتى ولو أصيبت الميتافيزيقا بالنكبة إلا أنه من الضروري تجاوز ذلك، لأنها الوحيدة القادرة على تعليم الإنسان، لا يقصد بذلك أنها تزوده بمعرفة فينومينولوجية ولكنها أنطولوجية كما أنها تعد الوحيدة التي يمكنها أن تجيبنا لماذا يجب أن يوجد الإنسان؟ وبذلك لا يمكنها أبدا أن تحث على زواله من هذا العالم -بمعنى آخر- عن الإجابة على السؤال، لماذا؟ تفرض على الإنسانية الوجود ويمنع قبل كل شيء القضاء على النوع. وما يؤكد ذلك أنّه لا وجود لواجب بيولوجي يتناقض مع هذه الفكرة.

والأمر ذاته مع السؤال كيف؟ الذي يفرض على الإنسانية نمطا معينا من الحياة يمنع من الانحراف؛ لكن التطور الأعمى للتقنية هو الذي يقود الإنسان إلى الخطر وتعتبر الحاجة إلى الميتافيزيقا هي التي تقي الإنسان وتحميه من التقنية. إلا أن ضرورتها لا تعني الحاجة إليها في ذاتها لتبقى بعيدة عن الفكر الوضعي إلى الأبد «بل المبدأ الذي وضعناه محاولة منّا لإقامة الأساس فينا نحن وهذا المبدأ يعبر عنه كالآتي: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يكون مسؤولا»[2] إذ يجب التسليم بمعيار مميز وجازم لماهية الوجود أي التسليم بمبدأ ميتافيزيقي لتجنب وضع نهاية للحياة.

---

1 Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 92

2 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, pp. 101-102.

ثالثا- الوجود وواجب الوجود Etre et devoir être:

يحث يوناس أجيال الحاضر على الالتزام الشامل اتجاه أجيال المستقبل ومن هنا يعيد صياغة المشكلة الأساسية للميتافيزيقا كما صرح بها قديما ليبنيز Leibniz الذي سعى للإجابة عن السؤال: «لماذا يوجد شيء أفضل من لا شيء؟[1]» لكن هذا السؤال -حسب يوناس- ليس له معنى إلاّ إذا تم تأويل لماذا؟ Le pourquoi? على أنه Pour quell raison? لأجل ماذا؟. وبذلك لا يتعلق الأمر بالبحث عن سبب أو أسباب تفسر أو تشرح كيف أصبح الوجود، ولكن الأمر يتعلق بالبحث عن الغاية أو الهدف الذي يعطي حق الوجود للكائن -باختصار- يعيد يوناس صياغة السؤال الذي طرحه لبينيز بالصياغة التالية: لماذا من الضروري أن يوجد شيء بدلا من اللاّشيء؟. ومن هنا يتضح أنها أخلاق لأجل حماية الوجود في تمامه أي أخلاق الفطنة والبصيرة كرسّها يوناس لإمكانية حياة مستقبلية بحيث لا وجود لأخلاق سابقة قد تناول ذلك. كما أن الخير الذي تدعو إليه هذه الأخلاق يساعدنا على تحديد الطريق الذي سلكه حتى لو كان من الصعوبة التنبؤ الدقيق بالأضرار والتهديدات وبذلك فإن أخلاق المسؤولية هي أخلاق الواجب أو أخلاق الخير.

«والخير بهذا المعنى هو العنصر الأساسي للأخلاق وبهذا نكون قد دخلنا عصرا أخلاقيا جديدا حيث تعتبر المسؤولية قيمة القيم، وبهذا فهي مبدأ لتأسيس تصور جديد للأخلاق التي أصبحت ضرورية»[2]، وبما أن هذه المسؤولية تعتبر مبدأ أو أساسا فهي تهتم ببقاء وحماية الوجود المعرض للتلف أو البائد، وهذا يفرض علينا أن نجعله ممكنا ومناسبا للحياة، أي يجب أن تكون هناك إمكانية لذلك تكون القيمة الأساسية هي سمو الوجود من عدمه استنادا لهذا الأمر يكون أساس الأخلاق في قول "نعم" للوجود وقول "لا" لعدمه.

وهنا يكمن التحدي الذي يجب أن يحيي الخير، أما المسؤولية فهي الاستجابة لضرورته لأن الأجيال المقبلة لها الحق في حياة آمنة وسالمة من الأخطار وذلك يعتبر

---

1 Jean Greisch, La responsabilité pour les génération futures: Le sens éthique de la transmission, Rodrigue Belanger et Simone Plourde, 2002, p. 93.

2 Hans Jonas, Le principe responsabilité, op. cit, pp. 162-267.

واجبا مطلقا، غير قابل للجدال ويتعذر دحضه[1]. وتكمن قوة الإقناع واليقين في أخلاق البصيرة والفطنة في الواجب الخاص بالمسؤولية الذي صاغه يوناس على طريقة كانط، وإن كان قد حوّله وغيّره حسب الأسلوب العصري كالآتي: "اعمل على نحو أن تكون نتائج فعلك منسجمة مع بقاء واستمرارية حياة إنسانية فعلية فوق الأرض".

"اعمل دوما بحيث تكون نتائج فعلك غير مدمرة لإمكانية حياة مستقبلية".

"لا تجازف بشروط البقاء اللامحدودة للإنسانية فوق الأرض".

"أدرج في اختيارك الحاضر سلامة الإنسان مستقبلا كموضوع ثان لإرادتك"[2].

ما يلاحظ على هذه الأوامر القطعية أنها تتمحور حول ضرورة المحافظة على إمكانية حياة إنسانية مستقبلية ومن هنا كان من المفروض أن يتعلق الأمر بمعرفة: ألا يمكن لأفعالنا اليوم المتمثل في أسلوب الحياة واستهلاك الطاقة والتعديلات التي أدخلت على الطبيعة وغيرها أن تعرّض الحياة للخطر بل تجعلها مستحيلة في المستقبل؟ لهذا السبب يجب أن تكون سعة ودقة تنبؤنا بالنتائج مستقبلا بالدرجة ذاتها لضخامة قدرتنا التكنولوجية المخربة والمدمرة إلا أن ذلك يبقى أمرا مستحيلا، لأننا «لا نعرف ما نفعله حقيقة بالطبيعة، فالتكنولوجيات لا تضمن لنا دائرة خدمة ما بعد البيع، إن لم توجد استحالة المعرفة، ويعتبر استكشاف جهلنا واجبا أخلاقيا»[3]. لكن هل نكتفي بالوقوف عند عتبة هذا الجهل؟ يجيب يوناس بالنفي بل من المناسب أن نجند كل الوسائل والمشاعر الملائمة بالضرورة للفكرة التي تحضر

---

1 Ibid, p.40.

2 Bernard Séve, Hans Jonas et le principe responsabilité, Esprit n° 165, octobre 1990, p. 76.

3 L'heuristique de la peur: ترجمة طه عبد الرحمن: "تحصيل الشعور بالخوف"-[أنظر: طه عبد الرحمن، نظام العالم العلمي- التقني: بين الممكن العقلي والواجب الخلقي، مرجع سابق، ص 103].
أمّا أنا فقد ترجمته: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية وذلك اعتمادا على معنى (euristique ou heuristique) تعني كشفي. ومنهج الكشف méthode heuristique: طريقة تربوية تساعد المتعلم على استكشاف الأفكار بنفسه. الشعور بالخوف عند يوناس له بعدين أولهما طريقة لتصور الأخطار لأجل تفاديها، البعد الثاني كونه أول ضرورة لأخلاق المسؤولية.

الذهن يجب علينا أن نهتز ونرتعش خوفا من الخطر المحدق بنا وبأجيال المستقبل وهذا ما يترجمه يوناس بما يعرف بالشعور بالخوف كوسيلة كشفية وأخلاقية[1].

رابعا: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية:

إحدى الأفكار الأكثر استحداثا في فكر يوناس لا يقصد بذلك فكرة الخوف في ذاتها وإنما المعنى الذي أعطاها إياه هو الشعور الذي يحثنا على تصور وتخطي الأضرار التي تهدد به التقنية الإنسان وهذه أول ضرورة لأخلاق المسؤولية وبذلك فهو بمثابة ملكة أو قوة تدفعنا لنصبح مدركين لسلامة الأجيال المقبلة: «إنه القدرة على المعرفة بل هو الشعور الأخلاقي الحقيقي لأنه يؤدي دور احترام الواجب عند كانط لكنه خوف متعمد ومقصود، لذا فهو نيّر»[2].

أمّا ج. هوطوا G. Hottois فيعرفه قائلا أنه «كسلوك هو عبارة عن استكشاف وتحصيل، أمّا كوسيلة فهو القدرة على الإقناع»[3]، بمعنى أن الخوف عنصر جوهري في تأسيس المسؤولية لأن الإنسان حتى لو حاول التنبؤ بنتائج أفعاله الحاضرة على المدى البعيد إلاّ أنه لا يعرف أبدا ما الذي سيكون محميا إذ لا يوجد سوى توقع التهديد الذي يمكنه أن يبعده عن الخطر الكبير المتمثل في القضاء على كل إمكانية لحياة إنسانية مستقبلا، ويعبّر يوناس بصدق عن هذا الانشغال قائلا «بالقدر ما يكون به الخطر مجهولا، فإنه بالقدر ذاته نجهل ما الذي سيكون محميا ولماذا يجب أن يكون كذلك وبالتالي ستقتصر معرفتنا على ما هو معرض للخطر ولذلك عندما نتأكد من الأمر فعلا»[4]. فالإنسان بطبعه لا يعي قيمة الموضوع وأهميته إلا إذا أثار فيه الخوف أي الخوف من ضياع الشيء الذي يجب أن يهتم به. ومن هنا يكون التنبؤ بالخطر هو الذي يجب أن يوجه الأفعال لأنه عبارة عن وعي وبصيرة. بالإضافة إلى ذلك الشعور بالخوف وضعية تقود إلى الحياد عن فكرة الاطمئنان والسذاجة التي مفادها أن التطور التقني يمكنه دوما أن يجد حلولا للمشاكل

---

1 Bernard Séve, Hans Jonas et le principe responsabilité, Op. cit, p.77.
2 G. Hottois, Aux fondements d'une éthique contemporaine, Vrin, Paris, p. 107.
3 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p.66.
4 Ibid, p.361.

العويصة التي يطرحها، لأن نتائج التقنية اليوم تتضخم شيئا فشيئا وكل نظرة مخالفة لذلك تعتبر لا مسؤولة لأنه لا يوجد يقين بأن التطور التقني سيقدم حلولا كاملة للمشاكل التي يطرحها الوضع التّقني السابق، بل من المحتمل أن هذا التطور التقني ذاته سيطرح مشاكل جديدة تتطلب حلولا. إن ما يفزع الفيلسوف لا يقتصر على النتائج الوخيمة للنفايات السامة والتلوث بجميع أصنافه والاحتباس الحراري وثقب طبقة الأوزون وغيرها كثير جدا لكن نجاحات التقنية أيضا يمثل خوفا، أي أنّ نجاحها يخيف أكثر من الإخفاق باختصار -الإنسان في مواجهة تساوي حدّي التقنية التي أصبحت سيفا ذو حدين وقد استعمل يوناس عبارات أخرى ليدل على ذلك: «يتضمّن الحلول العجيبة للذرة في الوقت ذاته، إنقاذ وإبادة للبشرية، هنا لا يقصد بها الاستعمال التخريبي ولكن أيضا الاستعمال الايجابي، البنّاء والمنتج. وفي هذا المجال أصبنا بالصمم بفعل انبهارنا بالنجاح القصير المدى لأنه في الواقع صوت الحكمة والتعقل هو الذي يجب أن يكون مسموعا أمام تهديدات الإبادة والفناء في الاستعمال الحربي المفاجئ، وهذا ما يستدعي خوف الجميع»[1].

وبهذا فالخوف الذي يتحدث عنه يوناس يختلف جوهريا عن الخوف الأناني الذي نجده في الأخلاق والسياسة لتوماس هوبز Thomas Hobbes: فالخوف اليوناسي مسيرة عقلانية ذات طبيعة روحية ينبثق من الإنسان فيتأثر من الداخل لكي يهيأه للفعل؛ إنه لا يعني أبدا الهلع الذي يرادف انهيار الإرادة وشلل الإنسان عن كل قدرة على التفكير والفعل.

لم ينكر يوناس بأن الخوف كان نقطة انطلاق هوبز في بناء فلسفته الأخلاقية لكنه خوف إنسان شرير Summen malum بدلا من إنسان خيّر (bonum malum) «فالأمر لا يتعلق [...] كما هو الحال عند هوبز بل أقصد به الخوف من طبيعة روحية بما أنه وضع يقصد به الاستعداد الذاتي لإمكانية التأثر سواء لسلامة أو تعاسة أجيال المستقبل[2].

---

1 Ibid, p. 69.

2 Tomas Hobbes, Le viathan: traité de la matière, de la forme du pouvoir de la république et civile, trad, François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 124

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة توضيح الفرق بين الخوف عند يوناس والخـــوف عند هوبز: هذا الأخير الذي تحدث عن الحالة المدنية السياسية والحالـــة الطبيعيـــة، في الحالة الثانية كان الإنسان لسوء الحظ شقيا لأن ممتلكاته وحرياته كانت معرضة للزوال وفي وضع كهذا غابت الحماية والإنسجام وسيطر «الخوف والتهديد المستمر لمـــوت عنيف[...] لقد كانت حياة الإنسان شبه حيوانية»[1]، لكن الإنسان استطاع الخـــروج من هذه الفوضى ومن حالة الحرب الدائمة وذلك عن طريق عقد الاتفاق على الوحدة والاستقرار والبحث عن السلام، ويجب على كل واحد أن يتنازل عن حقـــه في كـــل شيء للأقوى، ولا يجوز التصرف لأحد مع الغير بما لا يقبله لنفسه. هذا هـــو العقـــد الذي يؤسس الحالة المدنية السياسية؛ غير أن إبطال هذا العقد ممكن ولتفـــادي ذلـــك ينبغي على الخوف أن يوازن المنفعة؛ بحيث يكون عدد المتعاقدين أكبر قدر ممكن حـــتى لا يستطيع الفرد أن يأمل في فسخه. وفي المجتمع تبدأ الأخلاق لأن العدالة ليست سوى احترام العقود، فالأقوى هو الذي يسير الحياة الأخلاقية وهذا يعني نهاية الخوف[2].

وعلى هذا الأساس فالخوف عند هوبز ذو طبيعة أنانية ودافع للحرب المستمرة والبؤس والجهل بينما الخوف عند يوناس فهو دعوة للحذر والحكمة والاحتياط في علاقته مع النشاط التكنولوجي. لذا نجد يوناس يقترح العودة إلى المقدس Le sacré ليعارض بذلك المنطق العقلاني «دون إعادة المقدس إلى أصله، الذي هدّم كليا مـــن طرف العقلانية العلمية L'Aufklarung scientifique لن نصبح قادرين على فهم القدرات القصوى التي نملكها اليوم، ومن جهة أخرى نحن مـــدفوعين لاكتســـابها واستخدامها باستمرار»[3].

لذلك يمكن القول أن هذه الأخلاق مؤسسة على نظرة جديدة للوجود، إنهـــا انطولوجيا تأخذ بعين الاعتبار التهديد الذي تمارسه تقنية الإنسان علـــى مســـتقبل

---

1 Tomas Hobbes, Le viathan: traité de la matière, de la forme du pouvoir de la république et civile, Op. cit, p. 136.

2 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 45.

3 «Gnosis und spätantiken Geist» عنوان الدكتوراه الذي نشر على مرحلتين الجزء الأول نشر سنة 1930، كان عنوانه «Göttingen, Vandenhoeck» أما الجزء الثاني لم ينشر إلا في سنة 1954.

La religion gnotique, le message du dieu étranger et les débuts du christianisme, traduction par François Evrard, Flammarion, Paris, 1978.

النوع في حدّ ذاته، غير أن الانطولوجيا التي يعرضها يوناس لا يمكن أن تدرك دون تأسيسها على بعد ما ورائي ذلك أن يوناس خبير في الغنوصية، حيث أن موضوع رسالة دكتوراه[1] كان تأويلا وجوديا يهتم بربط الراديكالية النظرية المميزة لأكبر النظريات الغنوصية بنظرة للعالم التحتي وقد أكدها بأسطورة ترتبط بأكبر التساؤلات الوجودية، وبذلك يكون قد قدم الدليل على خصوبة منهج التأويل الوجودي الذي كان قد بدأه أستاذه بوتلمان.

بالإضافة إلى ذلك فإن هذا الطابع الفكري (الغنوصية) قد طغى عليه في المرحلة الأولى من مسيرته الفلسفية، يقول يوناس «بقاء النوع الإنساني واستمراره قد فوضنا الله أمره»[2].

وبذلك فإن مسؤولية الإنسان تمارس بالضرورة أمام الله ثم أمام الطبيعة وكذلك أمام أجيال المستقبل؛ بما أن الكون المادي والإنسان -عند يوناس- ما هو إلا مظاهر للذات الإلهية[3]. ليس معنى ذلك أن يوناس يشبه الطبيعة بالإله ولكنه يشبّه اهتمام ورعاية الإنسان بالطبيعة مثل اهتمام الإله بها. وفي هذه الظروف يصبح الشعور بالخوف من القدرة الهائلة التدميرية ضروري لتجنب الأسوأ وكما يقول يوناس: «إنه خوف مبرر لا يقصد به أبدا الجبن، يمكنه أن يبلغ حدّ القلق، لكنه لا يمكن اعتباره قلقا في حدّ ذاته، ولا قلقا يسيطر علينا إلى درجة الحصر النفسي[4]». إنه شعور يدفع الإنسان ويحثه على العمل لأجل التطور وفي الوقت ذاته الحذر من تشويه صورة الإنسان وإلحاق الضرر بالوجود بأكمله-بمعنى- يجب أن يكون التطور بحذر، فما علاقة ذلك بمبدأ الحيطة والحذر؟.

---

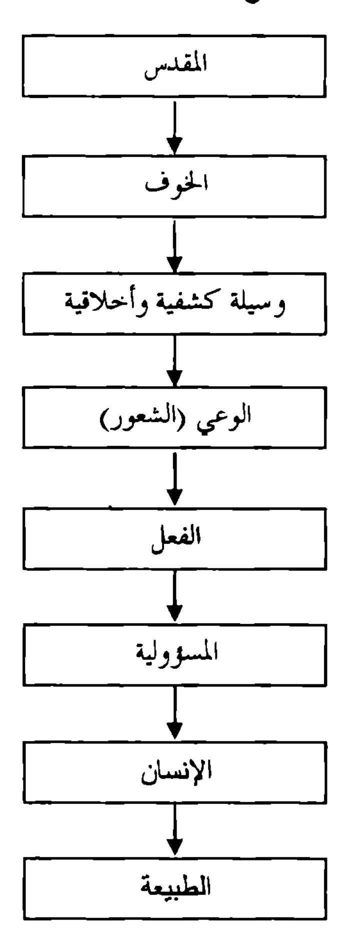
1 D. Lecourt, Contre la peur: de la science à l'éthique, une aventure infinie, Presses universitaires de France, Collection Quadrige, Prais, p. 168.

2 يبدو أن يوناس يواصل حركة مدفوعة بحدّة في الحلولية السبينوزية (Le panthéisme Spinosiste) والقول بوحدة الوجود.

3 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 423.

4 Le progrès avec précaution.

الشكل الرابع: آلية الخوف عند يوناس



يوضح الشكل السابق آلية الخوف عند يوناس الذي اعتبره وسيلة كشفية وأخلاقية: إنه مسيرة عقلانية ذات طبيعة روحية تهيئ الإنسان للفعل لأجل التطور وفي الوقت ذاته الحذر من تشويه صورته وإلحاق الضرر بالطبيعة أي الدعوة للعودة إلى المقدس وبذلك فهو عنصر ضروري في تأسيس المسؤولية.

خامسا- من مبدأ المسؤولية إلى مبدأ الحيطة والحذر:

يبقى التطور عند يوناس مرتبطا بالحذر[1]، إنه المعطى الأساسي لأخلاق المسؤولية على الرغم من أن التطور العلمي يمثل ضرورة لتلبية مطالب الإنسان

1 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 35.

ولإيجاد البدائل للصناعات الملوثة إلا أن ذلك يجب أن يتم بحذر، يعني السير في التقدم والترقي لكن في حدود ما يسمح به الحفاظ على الطبيعة وعدم إلحاق الضرر بها، وهو في كل الأحوال واجب المسؤولية[1]. ومن ثمة يمكن القول أن التصور اليوناسي قد أدّى دورا مشابها لفكرة كارل ياسبيرس حول مفهوم الخطر الأكبر[2] والمقصود به الخطر التكنولوجي -كما صرح بذلك يوناس أيضا- ومداه البعيد على الحيّز المكاني والزماني بالإضافة إلى التنبؤ بالنتائج المهدّدة لشروط بقاء النوع الإنساني.

فكيف يتم توضيح علاقة التنمية المستدامة بمبدأ الحيطة والحذر؟.

مبدأ الحيطة والحذر: مبدأ فلسفي تم اعتماده رسميا سنة 1992 باتفاقية ريو دي جانيرو (Rio de Janiero) حيث أكتمل ضمن مجموعة من النصوص الأخلاقية التي يجب أن تُسيّر العلاقة بين الأشخاص فيما بينهم من جهة، وبين الإنسان والأرض من جهة أخرى -بتعبير أفضل، لقد تمت المصادقة على مبدأ الحيطة والحذر كفلسفة للتنمية المستدامة التي تفسر هذا المبدأ على أنه مسؤولية تهدف إلى إرغام الأشخاص على اعتبار أنفسهم كأصحاب حق الانتفاع لذا من المفروض ألاّ يلحقوا الأذى والفساد بالأرض حتى يتوارثوها على أفضل حال. وبذلك يعتبر مبدأ الحيطة والحذر أحد دعائم التنمية المستدامة. إذ «يجب على الأمم أن تطبق بدقة إجراءات الحيطة والحذر وذلك حسب إمكانياتها، ولا يجب أبدا أن يتخذ غياب اليقين العلمي المطلق كذريعة لتبرير الأضرار الخطيرة وتأجيل تبني الإجراءات الفعالة قصد تدارك التخريب والإضرار بالبيئة فيما بعد»[3].

---

1 تناول كارل ياسبيرس (Karl Jaspers) مفهوم الخطر الأكبر Le risque majeur في بحثه بعنوان "السلاح النووي والإنسان" الذي حضره بفرنسا في نهاية السبعينات أنظر:

Karl Jaspers, la bombe atomique et l'avenir de l'homme, Buchet-Chastel, Paris, 1958.

2 [Le principe 15 de l'agenda 21 de Rio de Janeiro]

3 Jacobe André, Encyclopédie universelle: les notions philosophique, presse universitaire de France, Paris, 1990, p. 202

لا يوجد تعريف بالإجماع "لمبدأ الحيطة والحذر" (Le principe de précaution) وقد اعتمد العديد من المفكرين على القانون الفرنسي لسنة 1995 لتعريف هذا المبدأ. وهذا ما هو موجود بالضبط عند جاكوب أندري (Jacobe André).

وهذا ما جاء به القانون الفرنسي سنة 1995: «غياب اليقين فيما يتعلق بالمعارف العلمية والتقنية الحاضرة لا يجب أن تؤخر الإجراءات الفعالة والمناسبة سعيا لاتقاء خطر تخريب البيئة»[1] ولقد تواجد هذا المبدأ الفلسفي حسب مستويات مختلفة في الدساتير والاتفاقيات الدولية والمحلية، وفي ميدان الصحة والبيئة مثل الاحتباس الحراري وما ينجر عنه من كوارث وغيرها كثير من الموضوعات المثيرة للقلق والخوف من الخطر البالغ أو الأكبر.

ويرتبط هذا المبدأ بمفهومين أساسيين لا يمكن الاستغناء عنهما:

أولهما: الوقاية والتدارك؛ ويخص الأخطار المعروفة بالتجربة أي في الواقع، مثلا الخطر النووي، استعمال المواد مثل الأمنيت والديوكسين والتسمم ببعض المواد المخدرة...

ثانيهما: الحذر La précaution يتجه نحو الأخطار التي لم تؤكد بعد عمليا ولكنها يمكن أن تتحقق انطلاقا من المعرفة العلمية -التجريبية- مثل تطور الإنسان عن طريق التعديلات الجينية.

إن العديد من الفلاسفة يقرّون بالعلاقة الوطيدة بين مبدأ الحذر وفكر يوناس، من بينهم أوليفي غودار الذي يصرح قائلا: «يرتبط مبدأ الحذر ارتباطا وثيقا بفكر هانس يوناس، جاعلا من الخوف العقلاني أو الروحي من كل ما يمكن أن يهدّد الإنسانية أساسا للمسؤولية والتي تفرض نفسها بصفة إلزامية على المسؤولين السياسيين»[2]. وبذلك يعدّ يوناس مؤسس فلسفة الحذر لتأخذ المعنى الذي يمكن تحمله في المستقبل، إذ لا يمكن أبدا إخضاع مصير أجيال الحاضر وكذا مصير الأجيال المقبلة لطوباوية التطور فقط لمجرد الاعتماد على بعض توضيحات العلماء التي حسبها ذلك أن العلم قد عرف دوما التحدّي في جميع الحالات لأنه لا يوجد ضمان يثبت أن التطور التقني سيقدم مستقبلا حلولا للمشاكل التّقنية الحاضرة. وهذا هو السبب الحقيقي الذي يدفع إلى رفض كل رهان على مستقبل الإنسانية. إنه الأمر الذي يربط مبدأ المسؤولية اليوناسية بمبدأ الحيطة والحذر، وبهذا يكون

1 Olivier Godard, Le principe de précaution: Une nouvelle logique de l'action entre science et démocraties, revue philosophie politique, N°11, Mai 2000, p. 19.

2 François Ewald, L'expérience de la responsabilité, op cit, p. 35.

يوناس قد أرسى القواعد التي ستعلن فيما بعد أسسا لمبدأ الحذر. هذا ما يلخصه فرانسوا إيوولد قائلا: «يمكننا أن نجد بدون شك، في الكتاب الشهير ليوناس "مبدأ المسؤولية"، الأسس الفلسفية لمبدأ الحيطة والحذر حيث تمّ فيه تحديد الإطار الفلسفي الذي يتواجد خلف الوعي الإيكولوجي المعاصر. لقد عرف التاريخ -بالنسبة ليوناس- قطيعة ميّزت العالم القديم عن العالم الجديد، لقد انقلبت علاقة الإنسان بالطبيعة رأسا على عقب وهذا كان بفعل إرادتنا وحاجاتنا التكنولوجية التي لا تنتهي، هذه القدرة الهائلة أصبحت لا تتناسب مع معرفتنا الناقصة...»[1].
لهذا من الضروري إعادة النظر في الفعل الإنساني، وكذلك إعادة النظر في دور التقنية وبيان شروطها مع إلزامية إنشاء قاعدة أخلاقية تعبّر عن أخلاق المسؤولية. وبناء على ذلك فإن أخلاق الاحتياط والحذر هي التي تعطي الصيغة الجديدة للواجب الجديد؛ وهذا يعني صراحة بأن المسؤولية بالمعنى اليوناسي هي مسؤولية من الطراز الجديد، التي تتطلع نحو المستقبل أي نحو الغير الذي لم يوجد بعد، أي أن الآخر قد أصبح موضوعا للمسؤولية غير المحدودة سواء في الزمان أو في المكان بفعل قدرة الإنسان اللامحدودة.

إن المسؤولية اليوناسية ومبدأ الحذر بعدان للاعتدال والاحتياط والحذر، إن المبدأين يكوّنان أقصى درجات الاستغاثة SOS الموجهة للإنسانية ضدّ السباق المطلق العنان لمكاسب آنية وسريعة لجماعات الضغط. إن ما يميز المبدأين هو ضرورة توقع الأحداث ولهذا فهما يمثلان أخلاق الفطنة والاتّزان وتنظيم وضبط النشاطات التكنولوجية. كل ذلك يجعلنا ندرك أن المبدأين يتفقان في حصر الأخطار وطلب المعرفة وعدم ترك أي مجال للجهل بتعبير آخر، إنها سمات المبدأين ولأجل ذلك فإن كلاهما يشكّلان صميم المناقشات المرتبطة بالكوارث الإيكولوجية التي يعانيها الإنسان بالإضافة إلى ذلك امتداد انشغالات كل من المسؤولية والحذر على المدى البعيد، باختصار، إنها أخلاق الوقاية ونتيجة لذلك فإن المسؤولية تأخذ معنى الحذر، وخاصة أنه لا يمكن للإنسان أن يجد حلولا للمشاكل الحالية دون التفكير في المستقبل؛ وهذا ما أراد توضيحه آلان اتشغوين في كتابه "الأخلاق الحقيقية تهزأ من الأخلاق"[2] بقوله:

---

1 «La vraie morale se moque de la morale»
2 Alain Etchegoyen, La vraie morale se moque de la morale: être responsable, ed. Le seuil, coll. Essais, Paris, 1994, p. 114.

«يمكن أن نحدد تصور آخر للمسؤولية يقع بين القانون والأخلاق والمقصود بذلك "مبدأ المسؤولية اليوناسية" التي تعتبر ترجمة لمبدأ الحيطة والحذر والانشغال الصارم والذكي بالمستقبل نظرا للاهتمام الذي أولاه هذا الفيلسوف للنتائج البعيدة المدى وبالتالي الاهتمام بأجيال المستقبل»[1]. كما أنه من جهة أخرى أقر دومينيك لوكور بقوة العلاقة بين المبدأين والتي تتمثل في انشغالهما المشترك بأجيال المستقبل وكذلك البيئة؛ لأن المشكلة المطروحة مرتبطة بالتحكم الأخلاقي والتحكم التقني أيضا وهذا ما يوجد بالضبط عند يوناس عندما أعلن عن ظهور بُعْد جديد للمسؤولية لا يتعلق أبدا بنتائج فعل وقع في الماضي ولكنه ظهر على أنه تعهد والتزام بخصوص المستقبل: إنها مسؤولية الأجيال المقبلة التي تنتظر من أجيال الحاضر التصرف بحكمة ووعي وبصيرة دون التأخر بحيث يجب أن تكون نتائج الأفعال الحاضرة موافقة لدوام حياة مشروعة للإنسان فوق الأرض ويعتبر الشعور بالخوف بمثابة الوسيلة الكشفية والأخلاقية التي تسمح بتجنب كارثة حقيقية بسبب القدرة العظيمة للتقنية «فالانشغال بالمستقبل نظرا للتخريب والتلف الذي لا يمكن إصلاحه في أغلب الحالات والذي يهدّد الإنسانية بسبب الاكتساح التكنولوجي، فكل ذلك يساعد على جعل مبدأ الحيطة والحذر قريبا جدا من مبدأ المسؤولية». ولهذا السبب فإن مبدأ الحذر يذكّر قهرا بمبدأ المسؤولية بما أن كلاهما يأخذان بعين الاعتبار نتائج أفعالنا لما لها من أثر على الذين لم يوجدوا بعدُ؛ أي أن كلاهما يرتكزان على قاعدة واحدة والمتمثلة في التطور الذي يمكن تحمله. وما يزيد في توطيد العلاقة بينهما أن مبدأ الحذر يترجم مبدأ المسؤولية في الواقع القانوني والسياسي والأخلاقي، وانطلاقا من هذا التصريح، يمكن اعتبار علاقة المسؤولية بالحذر بمثابة العلاقة بين النظرية والتطبيق. وبناء على ذلك يعد يوناس الأب الحقيقي لمبدأ الحذر.

وعلى هذا الأساس نستنتج أنه لا وجود لأخلاق سابقة قد أخذت بعين الاعتبار الشروط الأساسية للحياة في المستقبل البعيد والمتعلقة بوجود النوع في حدّ ذاته وأن أصل الخطر يكمن في أبعاد نتائج الحضارة التقنوعلمية الصناعية التي تعرّض هذه الشروط للتلف لذا يجب على الإنسان أن يتحمل المسؤولية ولكنها من طراز آخر تتوافق وتنسجم مع هذا الوضع أي أنها من طبيعة لا تماثلية أعطاها يوناس صورتين أصليتين هما المسؤولية الأبوية ومسؤولية رجل الدولة وقد أراد أن

---

1 Ibid, p. 04.

يرد للميتافيزيقا مكانتها المفقودة فأسس عليها أخلاقا أنطولوجية نقطة انطلاقها الواجب إلى واجب الوجود أما وسيلتها فهو الشعور بالخوف الممزوج بالأمل والدافع للتطور بحذر. وبهذا يعتبر يوناس المؤسس الحقيقي لفلسفة الحيطة والحذر.

ويمكن إيجاز ما سبق في النقاط التالية:

- لقد أعطى يوناس للمسؤولية مفهوما جديدا يختلف جذريا عما كان عليه سابقا.
- لقد وجدت المسؤولية اليوناسية نماذج أصلية في كل من مسؤولية الأب ورجل الدولة.
- بالإضافة إلى ذلك، ردّ يوناس للميتافيزيقا اعتبارها في عصر عرفت فيه نكبة لا مثيل لها، ليتخذ منها قاعدة لأخلاق المسؤولية.
- برّر أنطولوجيا مفهوم المسؤولية ومشروعية ضرورتها معتبرا الشعور بالخوف وسيلة لتخطي الأضرار التي تهدد بها التقنية الوجود. كما أن هذا الشعور يدفع الإنسان ليصبح مدركا لسلامته وسلامة أجيال المستقبل.
- يعدّ يوناس أوّل من نظّر لمبدأ الحيطة والحذر، كما يمكن القول أيضا أن أخلاق المسؤولية هي أخلاق التنمية المستدامة.
- بالرغم من محاولة يوناس رفض الأخلاق الكانطية إلاّ أنه لم يتحرر تماما من تأثيرها عليه.

خلاصة:

وعلى هذا الأساس نستنتج أنه لا وجود لأخلاق سابقة قد أخذت بعين الاعتبار الشروط الأساسية للحياة في المستقبل البعيد المتعلقة بوجود النوع في حد ذاته وأن أصل الخطر يكمن في أبعاد نتائج الحضارة التقنوعلمية الصناعية التي تعرض هذه الشروط للتلف لذا يجب على الإنسان أن يتحمل المسؤولية ولكنها من طراز آخر تتوافق وتنسجم مع هذا الوضع فهي من طبيعة لا تماثلية أعطاها يوناس صورتين أصليتين هما المسؤولية الأبوية ومسؤولية رجل الدولة وقد أراد أن يرد للميتافيزيقا مكانتها المفقودة، لقد كانت نقطة انطلاقها الواجب إلى واجب الوجود أما وسيلتها هي الشعور بالخوف الممزوج بالأمل والدافع للتطور بحذر. وبهذا يعتبر يوناس المؤسس الحقيقي لفلسفة الحيطة الحذر.

المصادر والمراجع:

1- Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, Théorie de la responsabilité, Thémis, Montreal, 1977, p. 04.
2- Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, Théorie de la responsabilité, Op. cit, p. 13.
3- Le drame du sang contaminé: لقد ظهر وبـاء السـيدا (Le sida) في الثمانينات من القرن العشرين وقد استغرق الأمر بعض سنوات لاكتشـاف طرق انتقاله، من بينها أن الفيروس VIH يمكن أن ينتقل عن طريق عمليـات نقل الدم، مما استدعى ضرورة وضع إجراءات وقائية لكن بالنسـبة لـبعض الدول المشكلة تفاقمت نظرا للتأخر بين الفترة التي اكتشـفت فيهـا الأمـر والفترة التي اتخذت فيها التدابير الوقائية، وقد كان من الممكن في هذه المـدة تجنّب العدوى والموتى.
[voir: CF. Michel Setbon, Le cas du sang contaminé confronté au principe de précaution, in Philippe Kourlsky et Geniviere Viney, Rapport au premier ministre, le principe de précaution, Odile Jakobe, Paris, 2000, p. 387].
4- François Ewald, L'expérience de la responsabilité, Thomas Ferenczi, Paris, 1995, p. 12
5- Laurence Angel, La responsabilité en crise, Hachette, Paris, 1995, p. 98.
5- جناحا إيكاروس Le vol d'Icare، أسطورة يونانية: الأب ديدالوس Dédale وابنه إيكاروس Icare اللذان سجنا، لقد تمكن الأب من صنع جناحين لولده ليتخلص من سجنه، إنه يمثل التقنية التي بواسطتها يتم التحكم في العالم. أمـا الابن فقد لقي حتفه بسقوطه في البحر لأنه لم يمتثل لأوامر وتحذيرات والده، إنه يمثل رغبة الإنسان الجامحة في الذهاب إلى أبعد حـدّ بسـبب امتلاكـه للتقنيات.
6- René Simon, Ethique de la responsabilité, Cerf, Paris, 1993, p. 173.
7- أخلاق من طبيعة غائية téléologique مثلا الأخلاق الأرسطية.

8- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique, trad.J.Greisch, Parais, 1995, p. 61.

9- Ibid, p.62.

10- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 186. [Voir aussi, p. 200].

11- Ibid, p. 193.

12- Ibid, p. 88.

13- تحدث كانط عن الاحترام المتبادل (Le respect est réciproque) بينما تحدث يوناس عن اللاتبادل الذي أسّس عليه المسؤولية (responsabilité non réciprocité) تمثل عمق اللاتماثل (une dissymétrie de fond)

14- Hans Jonas, Philosophical essays, from Ancient Creed to technological man, university of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 92.

15- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 141.

16- Ibid, p. 186.

17- Ibid, p. 188.

النموذج الأصيل للرجل السياسي عند يوناس هو الذي يطمح للسلطة المطلقة لممارسة المسؤولية المطلقة وهذا بدوره ينطوي على إغراءات مثل التقدير وفرض الاحترام وقوة التأثير واتخاذ القرارات وترك آثاره في التاريخ إلا أنه يجب أن يترك ذلك جانبا لأنه ينطوي على نوع من الاستبداد والاهتمام بما هو أفضل أي أنه من الواجب عليه السهر على رعاية أفضل لمصالح للمواطنين ويتحول بذلك ممارسة السلطة على الأفراد لتصبح ممارستها لأجل صالح الجماعة:

18- Max Weber, Le savant et le politique, Collection Plon, Paris, 1995, p. 129.

19- .Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 204

20- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ص 403.

21- "La futurologie, "une science de prédiction hypothèque، [انظر الموقع الإلكتروني السابق، ن ص]

ويطلق طه عبد الرحمن على مصطلح futurology La "غياهب المستقبل"]أنظر: طه عبد الرحمن، نظام العالم العلمي والتقني (بين الممكن العقلي والواجب الخلقي)، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، العدد4، 1994، لندن، ص 104.

22- Marie Genivière Pinsart, H. Jonas et la liberté, dimension théologique, ontologiques, éthique et politique, Vrin, Paris, p. 169.

23- Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, trad.Sabrine Cornille et Philippe Ivernel, Rivage poche, petite bibliothèque, Paris, 1997, p. 70.

24- Les fins humaines: الغايات متضمنة في الأشياء ذاتها وتمثل جزء من طبيعتها ويطرح الإنسان حولها سؤالين أساسيين: ما طبيعة الغايات التي يدركها في الأشياء؟ وما هي قيمة هذه الغايات -بالنسبة إليه- التي يمكنها أن تكون الأفضل أو الأسوأ؟

25- Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 71.

26- Ibid, p. 72.

27- Ibid, p. 75.

28- Ibid, p. 76.

29- Martin Heidegger, Etre et temps «Sein und Zeid», Op. cit, pp. 63-64.

30- Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 77.

13- Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 157.[voir aussi: une éthique pour la nature, op. cit. p. 76.]

23- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p.96.

33- Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 92

34- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, pp. 101-102.

35- Jean Greisch, La responsabilité pour les génération futures: Le sens éthique de la transmission, Rodrigue Belanger et Simone Plourde, 2002, p. 93.

36- Hans Jonas, Le principe responsabilité, op. cit, pp. 162-267.

37- Ibid, p.40.

38- Bernard Séve, Hans Jonas et le principe responsabilité, Esprit n° 165, octobre 1990, p. 76.

39- L'heuristique de la peur: ترجمة طه عبد الرحمن: "تحصيل الشعور بالخوف"-[أنظر: طه عبد الرحمن، نظام العالم العلمي- التقني: بين الممكن العقلي والواجب الخلقي، مرجع سابق، ص 103].

أمّا أنا فقد ترجمته: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية وذلك اعتمادا على معنى (euristique ou heuristique) تعني كشفي. ومنهج الكشف méthode heuristique: طريقة تربوية تساعد المتعلم على استكشاف الأفكار بنفسه.

الشعور بالخوف عند يوناس له بعدين أولهما طريقة لتصور الأخطار لأجل تفاديها، البعد الثاني كونه أول ضرورة لأخلاق المسؤولية.

40- Bernard Séve, Hans Jonas et le principe responsabilité, Op. cit, p.77.

41- G. Hottois, Aux fondements d'une éthique contemporaine, Vrin, Paris, p. 107.

24- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p.66.

43- Ibid, p.361.

44- Ibid, p. 69.

45- Tomas Hobbes, Le viathan: traité de la matière, de la forme du pouvoir de la république et civile, trad, François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 124.

46- Tomas Hobbes, Le viathan: traité de la matière, de la forme du pouvoir de la république et civile, Op. cit, p. 136.

47- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 45.

48- «Gnosis und spätantiken Geist» عنوان الدكتوراه الذي نشر على مرحلتين الجزء الأول نشر سنة 1930، كان عنوانه «Göttingen, Vandenhoeck» أما الجزء الثاني لم ينشر إلا في سنة 1954.

La religion gnotique, le message du dieu étranger et les débuts du christianisme, traduction par François Evrard, Flammarion, Paris, 1978.

49- D. Lecourt, Contre la peur: de la science à l'éthique, une aventure infinie, Presses universitaires de France, Collection Quadrige, Prais, p. 168.

50- يبدو أن يوناس يواصل حركة مدفوعة بحدّة في الحلولية السبينوزية (Le panthéisme Spinosiste) والقول بوحدة الوجود.

51- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 423.

52- Le progrès avec précaution.

53- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 35.

54- تناول كارل ياسبيرس (Karl Jaspers) مفهوم الخطر الأكبر Le risque majeur في بحثه بعنوان "السلاح النووي والإنسان" الذي حضره بفرنسا في نهاية السبعينات أنظر:

Karl Jaspers, la bombe atomique et l'avenir de l'homme, Buchet-Chastel, Paris, 1958.

55- [Le principe 15 de l'agenda 21 de Rio de Janeiro]

56- Jacobe André, Encyclopédie universelle: les notions philosophique, presse universitaire de France, Paris, 1990, p.202

لا يوجد تعريف بالإجماع "لمبدأ الحيطة والحذر" (Le principe de précaution) وقد اعتمد العديد من المفكرين على القانون الفرنسي لسنة 1995 لتعريف هذا المبدأ. وهذا ما هو موجود بالضبط عند جاكوب أندري (Jacobe André).

57- Olivier Godard, Le principe de précaution: Une nouvelle logique de l'action entre science et démocraties, revue philosophie politique, N°11, Mai 2000, p. 19.

58- François Ewald, L'expérience de la responsabilité, op cit, p. 35.

59- «La vraie morale se moque de la morale»

60- Alain Etchegoyen, La vraie morale se moque de la morale: être responsable, ed. Le seuil, coll. Essais, Paris, 1994, p. 114.

61- Ibid, p. 04.

السؤال الاخلاقي عند هابرماس
من اختراق الفعل القيمي إلى ايتيقا التحرر

د. علي عبود المحمداوي

مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة بغداد/ العراق

يشطر هابرماس فاعليات الإنسان إلى موجهات نحو الطبيعة، وموجهات أخرى نحو العالم الاجتماعي، وموجه أخير نحو الذات، وفي تشخيصه لعطب الفعل الأخلاقي وانحرافه نجده يحذر من اختراق الفعل الموجه للطبيعة (العقل الاداتي) للحياة اليومية ومنظوماتها الأخلاقية والفهمية. وبذلك فتحول مساره نحو عالم المجتمع والمعاش سيحول العقل الإنساني إلى استراتيجي نفعي فينعكس على ممارسات اقتصادية وسياسية وعلمية - خبرائية تحط من قيمة الإنسان وكرامته وكينونته بالنتيجة.

وفي ما يهم موضوع بحثنا يلزم أن نفهم كيف تبدى العقل بشكل من السيطرة العلمية- السياسية، عبر السياقية القسرية أو القرارية الإرادية حول التقنية.

ويتضح ذلك المطلب حينما تصبح التقنيات قادرة على إختراق حتى التركيبة البايولوجية للإنسان، وإمكانية التحكم ببنيته الجسدية، وتكوينه القيمي، فإن هذه المرحلة تعد أعتى مراحل الهيمنة والسيطرة على الإنسان بواسطة الخبراء من جهة والسياسيين من جهة أخرى، حد إلغاء حريته، وقتل كل إختياراته، من منطلق التحسين والعقلنة التي يهدفها السياسيون بمعية العلم، أو العلماء بمعية الإنتماء الفكري السياسي. ويبقى سؤال من الذي يقرر شرعية هذا العمل؟ هو الذي يدفع بضد فاعلية الفاعل الإستراتيجية وطفوها على سطح من الشكوك والتخوفات، تجاه أن يكون الإنسان-المستقبل، قد حددت معالمه بقرار خارجي- تقني، مشفوع بإرادة إنسانية لا تتعلق بالمنفعل ذاته!

هذه المناقشات تشكل جوهر كتاب هابرماس (مستقبل الطبيعة الإنسانية - نحو نسالة ليبرالية)، فهنا التقنية تتداخل مع البايولوجيا، لتنتج (البيوتقنية)، والتي

بدورها تنتج إشكالية الأخلاق المصنَّعة (البيوتيقا)، لتتدخل في طبيعة الإنسان وتحديد معالمها، ويبدأ هذا التدخل الوراثي، بحافز ليبرالي هو ترك الدولة لدور تحديد النسل، وطبيعته، والتلاعب به، إلى الأهل، الذي يعدون المغير الأساس للجينوم الإنساني للولد، قبل الولادة، وذلك جزءٌ من العقيدة الليبرالية، التي تنزع نحو الفردنة، والحرية الخاصة للأزواج، وما يمس أطفالهم، يقول هابرماس: "إن العلم والتقنية قد تحالفا طبيعياً، حتى الآن، مع فكرة الليبرالية، التي تعتبر أن لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها، من اجل تكييف حياتهم بشكل مستقل"[1]، لكن هذه الحالة تثير مشكلة أساسية وهي أن الإنسان المصنع بيوتقنياً، لا يحدد هويته بنفسه وبمحض إرادته، وهذا نقيض الاستقلالية التي تؤسس لها الليبرالية! ويمكن تسجيل الاعتراض على هذه الممارسة -حسب هابرماس- عبر الآتي:

إن التدخل الوراثي قد تم بواسطة شخص ثالث، وليس بإرادة الشخص المعدل وراثيا بالذات.

إن الشخص المعني سيطّلع استرجاعيا بعد الولادة، على التدخل الذي قد حصل فيه قبل الولادة.

وهذا الإنسان سيفهم نفسه كشخص عُدِّلت سماته الخاصة، لكنه ظل متماهياً مع نفسه، لأنه قادر على اتخاذ موقفاً ما تجاه التدخل الوراثي.

وهو يرفض بالمقابل أن يتملك بما عدل من شخصيته، تلك التعديلات الوراثية التي حولته إلى موضوع[2].

وهذه الخدمات التي يعبر عنها بالتدخل النسالي، تُقدِّم اليوم "(أ)[*] بإسم الإستجابة لرغبات حرة معبر عنها من قبل الآباء، لتجنيب أبنائهم الإصابة بأمراض وراثية، أو(ب) لتزويدهم بخصائص وراثية جديدة لا يملكونها، من شأنها تقوية حظوظهم للنجاح في مجتمع المستقبل"[3].

---

1 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 34.

2 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 106.

* التقسيم لفقرتي (أ) و(ب) من وضع الباحث.

3 عبد الرزاق الدواي: تأملات جديدة لهابرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009، ص 11.

وينصب النقد على الفقرة (أ)، لأنها تعطي حق لأشخاص غير معنيين بتحديد القيم الإنسانية لشخص لم يولد بعد، وتنتقد الفقرة (ب)، لما تقوم به من الإضافة أو التلاعب بالطبيعة الإنسانية، بواسطة الشخص غير المعني، وذلك خلاف للعلاج العيادي، الذي يخضع له الإنسان بمحض إرادته، فالتدخل التقني مسموح بقدر ماكان بإرادة إنسانية ولا يمس إلا الإنسان ذاته، والتدخل الإستراتيجي هنا، سيكون بمثابة التعاون الثلاثي الطرف (الأهل والتقنية والسياسة)، بذلك يتضح دور اللاعب السياسي في تحديد الإنسان المُصَنَع حسب إطار أيديولوجي - سياسي معين، ودور الأهل في قمع حرية الإنسان- الابن، ودور التقنية في السيطرة عليه والنيل منه وتحقيق الأمر برمته. وبذلك تنقلب "السيطرة في علم الوراثة البشرية على الطبيعة إذاً، إلى فعل تسلط على الذات [ويتبادر هنا] السؤال التالي: ممَّ تأتي السيطرة؟ وعلى من تكون أو على من تمارس؟ يتعلق الأمر على مايظهر، بسلطة أهل الحاضر على أهل المستقبل، الذي سيكونون موضوعات لا دفاع عندهم، موضوعات القرارات التي يتخذها مسبقاً مخططو اليوم، إن الوجه الآخر لسلطة اليوم هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى"[1]، ومن هذا النص نجد أن مشروع الحداثة يبدأ بالانهيار بهذه الممارسة، فإن هيمنة الماضي وأمواته على الحاضر وأحياءه، الذي رفض مع مشروع الحداثة، يفضي إلى أن تكون هيمنة أهل الحاضر على أهل المستقبل اجهاضاً للحداثة أيضاً.

يمكننا، من خلال التأمل في إنعكاس التجربة البيولوجية على الإنسان، أن نلمح صورتين لمستويات التدخل البيوتقني- البيوتيقي في المصير الإنساني، وهي ليست على سبيل الحصر:

التدخل الذي يهدف إلى توفير علاج جسدي، والذي يهدف منه إطالة عمر الإنسان أو المحافظة على سلامة أعضائه البشرية (وهذه هي العيادية، التي بموجبها يكون الإنسان حراً ومريداً لتدخل البيوتقنية في طبيعته الجسدية).

التدخل، الذي اشرنا إليه آنفاً، بمصير الإنسان الذي لم يولد بعد، لكن بإرادة إنسانية خارجية هي إرادة الأهل، وترحيب العلماء وتشريع السياسيين، سيجعل من الإنسان المعدَّل وراثياً، إنساناً فاقدا لحريته، واستقلاله، وتتجلى هاتان النتيجتان في

1 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 61.

تشخيص هابرماس في أن الأشخاص المبرمَجين لايستطيعون اعتبار أنفسهم صانعي سيرهم الخاصة بهم وحدهم دون شراكة، هذا اولاً، وثانياً: إنهم لايستطيعون، أن يعتبروا أنفسهم على قدم المساواة من حيث الولادة، مقارنة بالأجيال التي سبقتهم[1]، وإذا كانت الخطورة واضحة للعيان في موضوع التصرف الخارجي بطبيعة الإنسان الداخلية عبر التحسين النسالي، أو التدخل في تطوير الجينوم والإضافة عليه، فالموضوع بالتأكيد سيكون أخطر مع فكرة الاستنساخ البشري، الذي لايعد تدخلاً فقط، بل وتكراراً للزمن والفكر عبر تموضعه في شخص معاد إنتاجه، وهنا مكمن الخطورة!

ويرى هابرماس إن الإشكاليات التي تنبع من هذا التدخل تمس ثلاثية حقوقية عالمية ترفضه وتجعله مستهجناً هي[2]:

- الحرية.
- المساواة.
- الكرامة.

فهنالك خرق واضح لهذه المبادئ الثلاثة، فالحرية تتوقف عند تدخل الماضي بما ستكون عليه أفعال الأفراد في المستقبل[*]، فإختيارات الآباء لتعديلات معينة على أبنائهم لن تكون عندئذٍ إلا قدراً جديداً يفرض ذاته على الأجيال القادمة، لهذا، فباسم الحرية، يقول هابرماس، ينبغي أن نناهض حرية التحسين الجيني"[3]. كما إن التعديل الوراثي يخترق المساواة تخترق ويحولها إلى نوع من التفاوت، "فنحن عندما

---

1 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 98.

2 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ضمن كتاب البيوطيقا (مجموعة مؤلفين)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010، ص 100-103.

* ذلك يذكرنا بقول الإمام علي: (لاتقسروا أولادكم على أخلاقكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم)، وإذا كان ذلك بنوع من التربية، فالبايولوجيا التقنية أو البيوتيقا تهدف إلى تلاعب قسري وسابق وغير مرافق، في تحديد ملامح الفعل الإنساني، للإنسان المعدل والمتلاعب به.

3 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ضمن كتاب البيوطيقا (مجموعة مؤلفين)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010، ص 101.

نستهلك الأجنة ونعدل فيها، سننتهي حتماً وبالضرورة إلى خلق تراتبات في الكائن الإنساني"[1]، لان الشخص المُعدَّل بايلوجياً سيكون لن يكون على قدم المساواة مع الشخص الطبيعي. ويعد التلاعب بجينوم الأفراد الذين لم يولدوا بعد انتهاكاً لكرامة الإنسان فهذا التلاعب لا يترك مجالاً لحرية الإرادة والقبول أو الرفض، وستجعله تلك الممارسة شيئاً لا يحمل صفة الإنسانية، لأنه يتحول معها إلى موضوع طبيعي يحمل في طياته الإكراه والامتهان من الآخرين الذين سبقوه، بسبب إمكانية التلاعب والسيطرة عليه، وبلا وعي منه لما يحصل من تعديل في قيمه وتحديد سلوكياته، وذلك مرفوض لأن "الكرامة تتأسس على حق الإنسان، وهنا الإنسان المستقبلي، في أن يتحمل تبعات إختياره، وهذا ما ينتفي مع التقنية الجينية، لان الطفل تحت الطلب لن تكون كرامته إلا ككرامة الآلة التي نعدل فيها ونحدد حاجياتنا منها"[2]. ويراهن هابرماس على "إنه بمجرد أن يعرف الإنسان أن جينومه الشخصي، قد تمت برمجته، لهو عامل يؤدي إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسداً، على ما نحن عليه،... ومن هذا الحدث سيولِّد نمط جديد من العلاقات اللامتوازية، بشكل فريد بين الأشخاص"[3]، وهنا تتشوه عملية التواصل، ويصبح الإنسان مسيطر عليه قبليا، فلا يكون راضياً لما هو عليه، وقد تكون نتيجة ذلك هي عدم رغبته بالحياة التي حددها له غيره، وقد يكون خياره الموت حينها!.

والسياسي هو الرابح الأكبر هنا، إذ إن فضل التقنية، والسيطرة العقدية على الأهل، ينتج قبولاً من الطرف الذي عليه أن يغير الطبيعة الإنسانية للمخلوق القادم، وكذلك تأكيداً لنوع النظام الحاكم سياسياً ومحافظةً عليه، لأنه قد نُسج على شاكلة مايريد، وعلاوة على ذلك، فإنه ينهي التاريخ وصيرورته، عبر تشكيل نوع واحد من الادلجة السياسية، وتكراره على انه النموذج النهائي لتطور الحركة التاريخية-الإنسانية، غير القابل للتغيير، ويبرر ذلك عبر معيارية قانونية تسمح

1 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ص 103.
2 المرجع السابق: ص 102.
3 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 55.

بإجراء كل ماسبق!، فالتشريع السياسي سيكون هو الفيصل في موضوع النسالية[1]، بل إن تحسين النسل كممارسة، ليس بعيداً عما فعلته الأيديولوجيات العنصرية، التي ظهرت في بدايات القرن العشرين، فما مارسته النازية من التطهير العرقي، وإختيار نسل معين للحياة دون غيره، ممكن أن نعكسه، تماثلياً، على مايفعله اليوم أهل الحاضر(علماء، وسياسيون، وذووا الأبناء) في الانحياز وصناعة نوع من العنصرية، وان لم تكن محددة سلفا كإرادة سياسية، إلا أنها ستكون نماذج مطورة وهجينة وتابعة لإرادات شخصية واقتصادية، بإطار مرجعي سياسي.

لا يقصد، مما سبق، رجحان كفة السيطرة السياسية على العملية النسالية برمتها فهنالك وجود لاحتمالية قد تعكس المعادلة نحو العلم ورجاله، وواسطتهم التقنية، فهل كان العلماء البايولوجيون بما قدموه من محاولات لفك شفرة الجسد البشري، يسعون إلى تصنيع الإنسان وتعديله والتلاعب به، بما يواكب إرادامهم، وفقط إرادهم، بعبثها أو مزاجيتها!؟ "فطموحات العلماء في هذا المجال تبدو وكأنها لا حد لها، وقد تُفضي إلى إحداث تغييرات فعلية في طبيعة الإنسان كما هي معروفة لدينا حتى الآن"[2].

الحقيقة انه لا يمكن تصوير الأمر بهذه السذاجة، إلا إذا كان بالقدر الذي قد يسهم فيه علماء الأدلجة السياسية، في دعم الإتجاه البيوتقني- السياسي، لغرض تحقيق تلك المآرب الهادفة إلى حفظ شكل النظام السياسي القائم، أو من الممكن أن تكون العملية بمجملها، وبغض النظر عن فائدتها الجمة، عبارة عن لعبة لاختبار إمكانيات ذلك المجتمع العلمي، في سبر أغوار العالم الإنساني الخاص، وبذلك فهم يحاولون صناعة إنسان على طراز خاص، وقد يكون النتاج هو الإنسان الخارق "السوبرمان"، وهو حلم كثير الفلاسفة، لكن ألا يمكن أن تجرد التقنية الإنسان من إنسانيته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأي نوع من البشرية سنشهد؟ تبحث هذه التساؤلات عن مصير الإنسان في عالم التقنية، وما التصورات السابقة إلا نتاج جدلية التطور والإنحطاط، فالتقدم يفترض بواسطة التقنية إمكانية تطوير الإنسان، وهذا ماحصل بالفعل.

---

1 المصدر السابق: ص 30.

2 عبد الرزاق الدواي: تأملات جديدة لهابرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، ص 8.

إن أمر النسالة والبيوتقنية، لم يقتصر كذلك على أطراف النقـاش الـثلاث (الأهل والعلماء والسياسيون) بل تجاوزه إلى حيز خطر جدًا هو الحيز الاقتصادي، فهنالك ((توجهات جديدة في مجال الخدمات الطبية الجينية، تقترحها حالياً شركات عالمية كبرى، تستثمر في ميادين الطب والتكنولوجيا الحيوية"[1]، وتكمن الخطـورة في النسق الاقتصادي على انه، بممارسته هذه، يجعل الإنسان جزءا مـن مطلـب السوق، وذلك يقتضي تسليعه، وجعله شيئاً للمتاجرة والصنع!

تبين أن هابرماس يريد من خلال محاربته للتحسين الجيني بالواسطات التقنية وعلم البايولوجيا، يعد أمراً مرفوضا لأسباب أخلاقية وإنسانية، وقانونية، إلا أننـا نعتقـد أن هنالك تساؤلات توجه لهابرماس نفسه في اعتماده التنشئة والقسر القانوني والاجتماعي وان كان يمر بمرحلة إعداد تواصلية، إلا أنه يبقى سريا ويثير المشاكل الأخلاقية ذاتها من كبت الحريات وسحق الكرامة وانعدام المساواة، ولو أخذنا على سبيل المثال: موضوعة الجمعنة والتنشئة الاجتماعية والتي تتخذ مشروعا لصنع الهوية الجماعية وخلق التضـامن وصناعة وعي ورعاية إنسانية وماشابه، فهي بحقيقتها قسر زمني وشخصي ومؤسساتي للأشخاص حاله حال القسر البيوتقني، فكلاهما يهدف إلى تحسين النسالة الإنسـانية، ويحاول أن ينفذ مشروع التطوير والتنمية على العقل الإنساني وسلوكه وإمكانيته. هذا مع الأخذ بسلبية القسر من اجل التحسين أما مع الرأي القائل بايجابيته فـإن هنالـك تصور عام على ((إن تاريخ البشرية كان دائماً مسار تنقية، فالإنسان كما بين نيتشـه هو تاريخ انتقاء الإنسان، تاريخ الإنسان هو تاريخ ترويض الإنسان لذاته... فالبشـرية كانت دائما في مسار تحسين،... والتربية كانت دائماً إنتقاءً جينياً تلقائياً، كانت دائما تقوية للجانب الجمالي في الإنسان، بهذا المعنى لايبقى هناك من تعارض بين الأخـلاق والتقنية، لان الأخلاق والتربية هما معاً تحسين... وبذلك فإن المحافظة علـى مفهـوم الإنسان لن يتحقق بحجبه وتحجيمه، بل بفتحه على الممكن، أي بتصوره كما هـو في حقيقته، كونه محض إمكان مفتوح"[2]، ولعل هذا الرأي يقف في قبال رأي هابرمـاس الضد بالضد، إلا أنه يبقى، في رأينا، اقرب للصواب.

---

1 المرجع السابق: ص 10.

2 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوترديك ضـد هابرماس، ص 86-88.

إن مناقشة هابرماس السابقة للتقنية والايتيقا البايولوجية، تنصب في إشـــكالية التساؤل: ((كيف نتخذ موقفاً فاعلا ونحاول أن نجيب عن تحديات التقنية، في إطار تصور أخلاقي إنساني، في زمن خسوف المرجعيات الإنسانية الكليـــة، وفي زمـــن يسبق فيه الواقع العملي (تطور التكنولوجيا) التفكير النظري؟ كيف ندافع أخلاقياً عن الإنسان ضد تهديـــدات التقنيـــة دون أن نســـقط في الابتـــذال ورد الفعـــل الغريزي؟))[1]. وذلك يدعونا إلى العمل باتجاه التواصل بوصفه موردا للفهم في العالم الاجتماعي وبديلا عن القسر الاستراتيجي. ولأجل ذلك سيطمحون إلى أخلاقيات بديلة ترتفع عن الممارسة الأخلاقية العملية إلى شروط تحررية وكونية ترعى الحوار والتفاهم والحرية من هيمنة النسق والعلمي والسياسي والاقتصـــادي. إنهـــا أيتقـــا النقاش.

1- أتيقيا[*] النقاش أو الشروط الأخلاقية لحوار حقيقي:

تشير الأتيقيا إلى "الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق[moral] بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة"[2]، من ذلك تتبين مهمـــة هابرمـــاس في تأسيس اطر أخلاقية، لتواصل سليم، ومنه يتضح إن مرحلة أتيقا المناقشة مرحلـــة سابقة للحوار البينذاتي وشرط لازم لها.

ويجمع هابرماس بين ((الأخلاق النظرية ومبدأ التواصل الشـــفاف، فالعقـــل التواصلي بوصفه قدرة بين الأشخاص عامة بحسب قواعد شافة وحيادية، هو الذي يسود مقاربة هابرماس وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب، والذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية))[3].

---

1 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة، سلوتردايك ضـــد هابرماس، ص 105.

* الاتيقيا ETHICS أو الأخلاق النظرية: هي الأطر التي تشكل المعيار الأخلاقي، وفرقهـــا عن الـــ MORAL أن الأخيرة تُعنى بما هو واقعي وملموس من الممارسات أو النمـــاذج الأخلاقية، ولذلك تسمى الأخلاق العملية.

2 عمر مهيبل: مقدمة كتاب هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 7.

3 جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 50.

فبما أن التواصل يمثل ((نشاط تبادلي وعلائقي، فإنه يتم بصور شتى كالأصوات والإشارات والصور، لكن يبقى التواصل اللغوي أرقى أنواع التواصل، ومن هنا تطرح الطبيعة الاتيقية للتواصل، أو لنقل، من هنا نصل إلى بعث أتيقيا معينة للتواصل مادامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي، رسائل غير بريئة... وبالمقدار نفسه أداة للصراع والخصام))[1]، ولذلك تمثل أتيقيا المناقشة -حسب هابرماس- شكلاً من أشكال التحرر من التشويه، والوقاية منه، وهي ((تهدف إلى تحديد الإفتراضات التداولية للغة، والى إبانة شكل التأسيس البينذاتي، أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة))[2]. فهي تشكل إطاراً قبلياً للممارسة التواصلية بافتراضات القدرة اللغوية التي يمتلكها كل إنسان، وبأخلاقيات الحوار الذي يتضمن هدفية الوصول إلى فهم مشترك، اعتماداً عليها، وبقدر ما تمثل ايتيقا النقاش ذلك البعد القبلي فهي ((تقوم بشرح المضمون المعرفي- الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية، دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي، ومعروف، مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لاينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين ماينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تحصر مهمتها بتبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقاتها المتشابكة))[3]، لذلك نميز بين أخلاق نظرية هي (Ethics) وأخلاق عملية (Moral) والتي تعتمد على قواعد منطلقة من الواقع.

وبذلك تعد معايير الاتيقيا النقاشية منفصلة عن الجانب المادي وتشكل شرعية إلزامية، فلا يؤثر ((المجال الواسع للتنوع الثقافي والتاريخي للسلطات الخطابية، المتوفرة في لغات فردية، على حقيقة حصول المشاركين في نشاط، ذي مستوى متميز من التواصل اللغوي، على حرية الإجابة بـ (نعم) أو (لا) على مطالب مشروعة. يتميز موضوع الحرية بحقيقة أن السامع يستطيع تحت إفتراضات مسبقة للفعل التواصلي أن يرفض كلام المتكلم عن طريق إنكار شرعيته فقط. المصادقة تعني إذن سلب لا شرعية الكلام. فكلما يسعى المشاركون في تفاعلات إلى تحقيق فهم

1 عمر مهيبل: مقدمة كتاب هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 8-9.
2 المرجع السابق: ص 14-15.
3 يورغن هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 62.

متبادل عن طريق رموز أيا كانت، توجد هناك إمكانيات بديلة للفهم، وليس فهماً، أو فهما سيئا، وعل هذا الأساس يفترض التعاون والصراع مسبقا خاصية مختلفة. لكن على مستوى الكلام النحوي فقط يمكن أن يتخذ التوافق شكل إجماع منجز تواصليا، ويفترض التواصل اللغوي فهماً ويتبنى مواقف تجاه مطالب شرعية قابلة للنقد»[1].

يقول هابرماس: «إن عملية الوصول إلى الفهم هي عملية تحصيل الاتفاق على أساس قبلي يتمثل بادعاءات الصلاحية والتي تعترف بها الأطراف المشاركة وذلك بدءً من أرضيات مشتركة لتفسيرات مسلم بها من المشاركين في الحوار، وبمجرد إثارة الشك بخصوص هذه المشتركات أو ادعاءات الصلاحية الأربعة (الحقيقة والصحة والصدق والمصداقية- اللغوية) فإن الفعل التواصلي لا يمكن له أن يستمر"[2]، على ذلك تمثل ادعاءات الصلاحية لأيتيقا النقاش ضرورة قبلية وقسرية لبدأ عملية التواصل الهادف إلى الفهم، ولا يمكن التشكيك بها أو التملص منها.

بذلك تشكل الأطر السابقة للتجربة التواصلية معيار شرعية الخطاب من عدمه، وبذلك فهي تشير إلى نوع من العقد contract الذي يستخدم «للتأكيد على أن المشاركين في التلفظ، يجب عليهم أن يقبلوا بشكل ضمني عدداً محدداً من المبادئ التي تجعل التخاطب ممكناً وعددا من القواعد التي تسيره، الأمر الذي يستلزم أن يعرف كل واحد حقوقه وواجباته وكذا حقوق وواجبات الآخر؛ إن مفهوم العقد يفترض مسبقاً إن الأفراد المنتمين لنفس السلك من الممارسات الاجتماعية قادرون على الاتفاق حول التصورات اللغوية لهذه الممارسات»[3]، وتتمفصل هذه المعايير في عناصر الخطاب حينما يثير المتكلم «بوضوح مطلب الصدق القضوي، والصحة المعيارية، أو الصدق التام الذاتي»[4].

---

1 J.Habermas: The Theory of Communicative Action, V.2, p.73.

2 J.Habermas: On the Pragmatics of Communication, Edited by Maeve Cooke, the MIT press, Cambridge, 1998. p. 23.

3 دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص 30.

4 J.Habermas: The Theory of Communicative Action, V.2, p.72.

إن هذه القواعد تساعد الأفعال التواصلية أن تبقى ضمن سيطرة أفعال الكلام والتي تقيم على أساس مناقشات أفضل مرتبطة بأربعة ادعاءات عن صحتها أو شرعيتها، الأولى أن تكون العبارة ممثلة للحقيقة بالنسبة للعالم الموضوعي، وثانيها أن تكون العبارة صحيحة بالنسبة لمعيارية العالم الاجتماعي، وان تكون العبارة صادقة بالنسبة للعالم الذاتي للمتكلم وهذه تمثل المسالة الثالثة أما المسالة الرابعة هي أن تكون العبارة مفهومة أو مدركة، إن هذه الادعاءات الأربعة تشبه البكرات في تشكيل إجماع وهكذا يحدث إعادة إنتاج رمزية العالم المعاش[1] بثقافته، ومعاييره الخلقية والقانونية، وسبق وان قلنا أن التواصل يعيد إنتاج العالم المعاش، عبر تذاوتية سليمة وتفاعلية حِجاجية تعيد بناء البنى المعيارية للعالم المعاش، تتبين أهمية اتيقيا النقاش في إنتاج تواصل سليم، وتحديد منهجية التداول اللغوي التفاهمي، وإعادة تشييد البنى داخل العالم المعاش، بل وكشف الحقيقة بمطلقها، لأنها خاضعة لترابطات ((بين الأقوال في المحاجة))[2]، وتلك الإعادة للبناء تقتضي تواصل مستمر، وآليات اجتماعية فعالة، تؤكد الالتزام بقواعد تظهر نتيجة اتفاق متبادل في المجتمع، وإن مثل هذا الاتفاق المتبادل يقتضي بالضرورة حكم على أفعال الكلام مبني على ادعاءات الصحة أو الشرعية[3].

يقول هابرماس: ((إن المشاركة الفعلية لكل فرد معني هي وحدها الكفيلة باستشراف التشوهات الناتجة عن التأويل الناطق بإسم المصالح الشخصية، وعليه وانطلاقاً من هذه المقاربة التداولية، فإن كل واحد منا يصير هو ذاته المرجعية الأخيرة التي يمكن استحضارها لتحديد ماينضوي تحت لواء المصلحة الشخصية من غيره، من جهة أخرى ينبغي على الوصف الذي يشكل قاعدة انطلاق كل منا لتصور مصالحه أن يظل في متناول الذي قد يمارسه عليه الآخرون، وعلى أية حال،

1 Doug Wilson: The Theory of communicative action and the problem of the commons, Paper presented at the Second Annual Conference of the International Association for the Study of Common Property, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept، 1991، p.4

2 يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص 377.

3 Doug Wilson: The Theory of communicative action and the problem of the Commons, p.6.

وفي ضوء القيم الثقافية التي تم تأويل الحاجيات في إطارها، شريطة أن تكون هذه الأخيرة، جزء لايتجزأ من ذلك التقليد الذي نشارك فيه بينذاتياً، ذلك أن مراجعة القيم المنظمة لعملية تحديد الحاجيات ليست مسألة يمكن للأفراد أن يحصلوا عليها منفردين))[1]، بذلك فإن المشاركة الفعلية للتواصل الهادفة إلى الفهم والنقاش حول المتطلبات الاجتماعية، لابد بها من أن تحضر كتشكل بينذاتي لا ينحصر بالممارسة الفردانية لتحصيل الحقائق تجاهها، وذلك يشترط لانجاز هذه الوجهة التداولية إفتراض المقدمات الأتيقية لهذه النقاشات، وهي بدورها تحضر كمستويين محددين لتلك العملية (المستوى الأنطلوجي والمستوى الأكسيولوجي).

2- مستويات أتيقا النقاش:

تتجلى اتيقيا النقاش في مستوين مُحدِدين لبرنامجها:

الأول: مستوى إفتراضات أنطلوجية (وجودية): وهو أنني إذا لاحظت واقعة ما، فإنني افترض وجود عالم موضوعي، وعندما أفصح عن شعور معين، فإنني افترض وجود عالم ذاتي خاص بي، وإذا ما راعيت معياراً ما فإنني بالتأكيد افترض وجود عالم اجتماعي، يجب مراعاته بهذه المعايير.

الثاني: مستوى الإفتراضات الاكسيولوجية (القيمية): وهو مستوى أكثر شمولاً، وهو يعتمد على ممارسة التأمل تجاه التناقضات الأدائية أو التداولية، وتنتج عن ذلك التأمل الإفتراضات القيمية من الصدق المعاكس للكذب والحقيقة المعاكسة للريبية أو الشكية، والصحة ومعاكستها للخطأ، وتلك القيم يجب أن يؤسس لها حسب آفاقها الخاصة، بنوع من القبلية، بمعية الإفتراضات الانطلوجية في المستوى الأول[2]، ويتحقق معنى التناقض الأدائي من خلال عدم قيام الشخص المشارك في الحديث بانجاز عمل يناقض بين أركان اتيقا النقاش (الصدق والحقيقة

1 J.Habermas: Notes pour fonder une ethique de la discussion, moral et communication, trad, Christian Bouchindhomme, paris, ed du cerf, 1986, p.89.

نقلا عن جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ص 152.

2 جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2006، ص 71-72.

والصحة) المنعكسة على الفعل الكلامي(*)، وبصورة أوضح أن يعطي وعداً بشيء غير حقيقي مثلاً، فهو يصدق باعتباره يريد أو ينوي إيفاءه بالوعد، إلا أن الأمر مستحيل التحقق لتناقضه مع مجال آخر هو إفتراض الحقيقة، كما لو وعدتُ إنسانا بأنني سأعطيه الشمس، إن إعطاء الشمس لشخص معين هو أمر غير معقول، ولا يمكن أن يكون حقيقي إلا أن الشخص المتكلم إذا نوى وقصد تحقيق ذلك الفعل فهو سيقع في تناقض في الفعل الأدائي المعتمد على الانجاز والمرتبط بفعل كلامي، وبذلك يتضح التمايز بين مجالات القيم، وذلك يتبين قبلياً كإفتراض، فمجال الصدق يتمايز عن مجال الصحة وكذلك عن مجال الحقيقة، وهذه القيم كل منها تفترض وجود عالم خاص بها، تحده وتنبثق عنه، وتتعلق به. وعلى سبيل المثال حينما نأخذ الاتجاه مابعد الحداثي فإنه ينكر الحقيقة لكنه حينما ينقد الحداثة ويكتب في هذا المجال حججاً إنما يريد أن يصل إلى الحقيقة أو يقولها، وهذا تناقض أدائي واضح. وهكذا في كل الأقوال التي تدعي الحقيقة لكنها تناقض شروطها في تركيب الخطاب أو أسسه.

وفي عودة لايتيقا النقاش، وما تعنيه من ((الشروط الشكلية التي لايمكن التفكير في ممارسة النقد بدونها، [علاوة على] الإفتراضات المتعلقة بمظاهر العالم وبالمزاعم المميزة للصلاحية))[1]، ونستطيع أن نوجز ادعاءات أو إفتراضات الصلاحية هذه (منظومة اتيقيا النقاش)، والمنبثقة عن دمج المستويين السابقين، بالاتي:

أول هذه الإفتراضات هو المعقولية والتي تعتمد على انجاز جملة مركبة تركيبا صحيحا باحترامها قواعد اللغة المستخدمة، وهذا الإفتراض لا يتعلق بأي ادعاء سابق للصلاحية، كما مع الصدق والصحة والحقيقة.

يتعلق الإفتراض الثاني بالحقيقة المتضمنة في القول، وهنا يجب أن يشير القول إلى واقعة موجودة، في العالم الموضوعي، وذلك معنى الأقوال التقريرية.

---

* الفعل الكلامي: احد المفاهيم الأساسية في اللسانيات التداولية، ويعود الفضل في تنظيره إلى أوستن كما ساهم في تعميقه سيرل، والمقصود به هو الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقق اللغة فعلاً بعينه (أمر، طلب، تصريح، وعد،..) وغايته تتمثل في تحقيق تغيير في حال المتخاطبين. (ينظر: دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص 7).

1 جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ص 71.

الإفتراض الثالث هو الصحة، وهو خضوع التلفظ البينذاتي إلى معايير منتجة من قبل المجتمع بإجماع سابق، معترف به، وشرعي.

والرابع هو إفتراض الصدقية، وهو ما يسمح به للتعبير عن نوايا المتكلم وبطريقة صادقة وبعيدة عن التضليل والكذب والسفسطة[1]، وذلك يقتضي عدم الشك في إخلاص الذوات المهتمة بموضوع المناقشة.

يرى هابرماس إن هذه الادعاءات هي ملازمة لفعلنا الخطابي، كلما تلفظنا داخل عملية تواصلية، ((فهي ادعاءات تحضر بصورة ضمنية في تفاعلنا اليومي [فنحن] نطرح في كل تواصل لغوي أربعة ادعاءات شرعية أما مفردة أو مجتمعة: أولها إن ما نقوله يمكن فهمه، وثانيها أن مانقوله حقيقي، وثالثها أن مانقوله صائب أو صحيح، ورابعها أن ما نقوله هو تعبير صادق عن مشاعرنا))[2].

يرى البعض إن هذه المبادئ لايتيقا النقاش تشابه الطموح الذي سعى إليه كانط في ثلاثيته النقدية (نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم) وذلك الطموح ينعكس عند هابرماس في ما يقدمه من نموذج يهدف إلى الوصول إلى حقيقة المعارف، وعدالة التصرفات والأفعال، والتعبير الحقيقي عن الذات في صدقها[3]، وهذا التقارب وان كان فيه وجه من الصحة إلا أنه لا يطابق مقولة هابرماس في مطامح اتيقا النقاش.

تُقرأ الفاعلية التواصلية على أنها الكيفية التي تتم فيها معالجة ((الحقيقة عندما لا يمكن أن تباح هذه الأخيرة أبداً من قبل سلطة عليا، وعندما نعلم أن كل ملفوظ يخضع حتماً لسياقات محددة، ويتطلب ذلك المرور إلى نظرية تتعلق بصلاحية أو مقبولية الملفوظات لذلك تقترح نظرية الفاعلية التواصلية تناول الحقيقة كسيرورة لتبادل الحجج، تتم حسب إفتراض يتعلق بقيام اتفاق إجماعي، وهو إفتراض موجود في بنية اللغة نفسها، تلك هي أخلاق المناقشة))[4]، وعلى التي تتعلق بالممارسة الكلامية.

---

1 حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت.. النظرية النقدية التواصلية، ص 146.

2 ألن هاو: النظرية النقدي، ص 231.

3 ايف جونريه: يورغن هابرماس.. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب جان فرنسوا دورتيي: فلسفات عصرنا – تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، ص 166.

4 فرانسوا أوالد: هابرماس.. جدلية العقل الحديث، ضمن كتاب مسارات فلسفية (مجموعة مؤلفين)، ص 158.

وإذا كان المهم هو الأداء أو الفعل الخطابي الموجه نحو الآخرين بهدف الفهم، فإن الأشخاص الذين يشتركون ((في تعامل [تفاعل] ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر موجود في العالم؛ أنا المتكلم، والآخر الذي يتخذ موقفاً إزاء هذا العمل الكلامي، يعقدان الواحد مع الآخر علاقة بين شخصية، تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرف من خلال النظام الذي تشكله- في تلاقيهما المتبادل- منظورات المتحدثين والمستمعين والأشخاص الحاضرين الذين لم يشتركوا بعد في عملية التبادل، يقابل هذا النظام، أن أي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف يتبنى منظورات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب، وكيف يحلها الواحدة ضمن الأخرى، في إتجاه أدائي، هذا الإتجاه للمشاركين في تبادل يتوسطه اللسان يتيح للذات أن يكون لها مقابل ذاتها علاقة أخرى... وهي خيار يسقط في اللحظة، لما بين الذاتية التي ينتمي لها اللسان))[1]، يريد هابرماس أن يبين إن على الأشخاص المشاركين في الحوار البينذاتي، وبقبولهم باتيقا المناقشة (ووجوبها عليهم) أن يجعلوا الممارسة التواصلية، في إنتاج المعايير، تتسم بالكلية، فيأخذ احدهم دور الآخر كمستمع ومتكلم وملاحظ وغائب يحتمل قوله في رفض أو تأييد موضوع النقاش، بذلك يأتي برنامج اتيقا النقاش كسقف يظلل كل العملية التواصلية، كضوابط مجردة وكلية وعندما ((نعتمد الموقف النظري ونقبل التموضع على مستوى الخطاب، بل والفعل التواصلي عموماً، نجد أننا وضعنا دفعة واحدة وبشكل ضمني على الأقل بعض الإفتراضات التي لا يوجد بدونها إجماع ممكن؛ لذلك افترضنا تفضيل القضايا الحقيقية على القضايا الزائفة، والمعايير الصحيحة (القابلة للبرهنة) على المعايير التي ليست كذلك، [وبناءً على ذلك] فإن لقاعدة الصلاحية، الخاصة بالكلام بالنسبة لكائن حي يعيش في إطار بنى التواصل في اللغة العادية، الطابع القسري لإفتراضات شمولية (كلية) ومحتومة واستعلائية (متعالية)))[2].

وأخلاقيات النقاش هذه، هي الوحيدة التي تستطيع ضمان كلية وشمولية المعايير من جهة، واستقلال الذوات الفاعلة من جهة أخرى، وذلك من خلال الإمكانية التي تمنحها هذه الأتيقا للبرهنة على صحة الدعاوى التي تقدمها المعايير،

---

1 يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 455-456.

2 يورغن هابرماس: بعد ماركس، ص 118.

لأنها تدعي الصحة التي وافق عليها الجميع وذلك لان النتيجة ستكون تكوين نظري لإرادة عامة منبثقة عن النقاش الخاضع لهذه الأتيقيا، والأخلاق التواصلية هنا شاملة، لأنها تخضع كل الجزئيات (المعايير القانونية الخاصة) لها، وكذلك هي وحدها التي تؤمن الاستقلال الذاتي، ذلك لأنها تتيح الفرصة للفاعل بالمشاركة في تشييد بنية تواصلية بإرادة كاملة ومستقلة بواسطة الوعي الخاص[1].

وجد هابرماس في أتيقا النقاش القدرات، العامة والقبلية، المطلوبة لأداء ناجح لأفعال الكلام في الممارسة التواصلية، وذلك يزود الفاعلين بأساس لنقد الأيدلوجيات والهيمنات التي قد تنتج عنها، ومنه تصيب التواصل بالتشويه[2].

الحقيقة إن هذه الإفتراضات أو الادعاءات لصلاحية الحوار، وعبر ممارسة تواصل سليم وغير مشوه، تفترض أيضاً، مجتمعا مثالياً تستطيع أن تنسق الفاعلية التواصلية فيه بصورة خالية من التشويه والتحريف والادلجة، بذلك فالحوار المفترض والمقدم من هابرماس يأخذ صورة مثالية هادفة نحو إيجاد ذلك البعد النظري الأخلاقي الذي يستطيع أن يحكم البراكسيس العملي في الحياة الاجتماعية (التواصل). ((إن الحوار المثالي هو مجال بينذاتي خالص، وحينما لا توجد قيود أو حدود تعرقل التواصل الحاصل من الحوار المثالي فإن الاتفاق الجماعي العقلاني الحر يتحقق، إن هذا الاتفاق يشكل قاعدة ضد كل ادعاءات الصدق التي يجب قياسها، وهو ما أصبح حجر الأساس الذي به يمكن أن نحكم على المواقف وادعاءات أطراف الحِجاج، وما أن يحصل نوع من القهر أو الهيمنة على هذا الاتفاق فإن التواصل السليم ينتفي))[3].

الفعل التواصلي يتوجه حسب المعايير النابعة من التذاوت، والجاري العمل بها نحو تكاملية في السلوك (التفاهم)، ويفترض الفعل التواصلي، الكلام، كقاعدة للصلاحية والمشروعية، وان مقتضيات أو ادعاءات الصلاحية الشاملة (الحقيقة والصحة والصدق والمعقولية) التي يطالب بها المشاركون في الفعل التواصلي عبر التداول اللغوي، تجعل التوافق الجماعي أو الاتفاق الإجماعي ممكناً[4].

---

1 روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 270-271.
2 غالي حسين دواجي: الفاعلية التواصلية عند هابرماس، ص 300.
3 جورج لارين: الأيديولوجيا والهوية الثقافية، ص 214.
4 يورغن هابرماس: بعد ماركس، ص 46.

إن السبيل إلى تحقيق هذا الاتفاق، كما تبين، هو "اللغة التي يمكن من خلالها بلورة تواصل اجتماعي سليم، مادامت لا تأخذ ولا تقبل إلا بالإلزام الذي تفرضه الحجة الأقدر والأفضل... الأمر الذي هيأ هابرماس إلى تبني فرضيات علم التداول اللغوي ليثبت أهلية الفعل التواصلي،... والمهم هنا أن فكرة التواصل تنبع من اللغة، أي لغة تقدم البرهان، والقناعات لا تُقبل إلا بمقدار ما تقدم برهانها"[1]، وهذه هي حلقة الوصل بين أخلاق نظرية تحكم سلوك التواصل، والبحث في مضمون التواصل اللغوي الذي على أتيقا النقاش أن تحكمه، وتحدد كيفية إنتاجه تواصلا صحيحاً، قائم على التداولية كوسيلة للتفاهم بين المتحاورين. لذلك يمكن تلخيص خصائص أخلاقيات النقاش بما حاوله هابرماس من رسم أُطر نظرية الفعل التواصل لتعبر عن "إرساء معقولية سلوكية، مفادها إن شخصاً معيناً ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماماً ببعض الإفتراضات التداولية، التي نعتقد بأنها ذات منحى عام"[2]، وتلك هي ضرورة أتيقا النقاش وصفتها، فهي:

- عامة وكلية ومتعالية وقسرية لأي نوع من أنواع الخطاب.
- لازمة لآليات كشف الحقيقة في العالم الموضوعي.
- وهي لازمة الإفتراض، إذ لا تواصل سليم بدونها.
- كما تشكل ضرورة لمسطرة عمليات التعبير، والتزام الصدق الذاتي للمتكلم.
- وإنها ضرورية لصنع المعايير، وإخضاعها للفحص، الشامل، والمتكرر.
- تقوم على البعد اللغوي، كأداة، ومادة موضوعية، لذلك فهي تبحث في ما يمكن أن تنتجه -اللغة من فعل حسب ضوابطها.

1 حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، ص 67.

2 يورغن هابرماس: أتيقا النقاش، ص 30.

خلاصة

تغدو مسألة الهم الذي يسكن هواجس هابرماس، موضوعاً منحصرا بمتابعة مسار الاقحام والخلط بين فاعليتين لعاملين مختلفين بغية تحويل الإنسان إلى شيء وتسليعه في عالم منخور بالضياع والتشتت الاستهلاكي، فنراه يبدأ بنوع من التشخيص للداء مع الاستراتيجيات واختراقها لعوالمنا الخاصة وقيمنا المعيارية، فيجعلها عرضة للتحسين والقولبة والصناعة. ويجد في الإطار المتعالي الذي يتأسس على فكرة أيتيقا النقاش منفذا من تلك الأزمة. فيعود هابرماس إلى أدوات ترانسنتندالية ولغوية وقصدية في محطة الحوار ليضمن بيئة من كلام مثالي خالي من الهيمنة بما يتيح تأسيس معايير جديدة تكون الأخلاق منطلقا شكلانيا لها وموضوعا قيميا كمنتج للاتفاقات في تلك المناقشات والحوارات فيغدو الحوار محكوما بمجردات أخلاقية ومنتجا لمضامين أخلاقية وكيفية تقرير ما هو مقبول منها من دونه.

أيتيقا المناقشة
نحو الإجابة على التحديات المعاصرة
لأخلاق ما بعد الميتافيزيقا

سعاد حمداش

جامعة المدية-الجزائر

تقديم:

يشتمل أي مشروع ذهني على مجموعة من المبادئ يسعى فيها الإنسان إلى ترتيبها قصد تمييز الحقائق وتصنيفها عبر سيرورة يربطها نظام الفكر، الذي يتجلى كصورة الظاهرة في العقل؛ إذ تتكدّس الصور في المخيلة الإنسانية بُغية الكشف عن حقيقة الموجودات، التي هي بؤرة الماهية الإدراكية للتصورات؛ حيث يتم ذلك عبر امتلاك اللغة باعتبارها الوسيط الأساسي لفهم وتأويل كنه الشيء المدرك، ويمثل ذلك مرحلة التأمل النقدي عبر ممارسة عقلانية تجسّد لنا منطقا مميّزا في التفكير، حيث يكون الحافز الأساس في إثراء الخبرة البشرية وتنمية بعدها التداولي.

وعليه تمتلك الذات نشاطا واعيا مركبا بين البراكسيس والالتزام القائم على الفطرة البشرية، من حيث هدف تحقيق الحاجة والمنفعة العامة وفق نظرية القيم-أكسيولوجيا- من خلال كيفية تحديد طبيعة السلوك الإنساني وقوامه المعرفيّ، حيث تتجسّد هذه القيم من خلال فعل التصوّر وممارسة الفعل، وعلى ذلك الأساس تكون القيم" هي تلك الأشكال المتنوعة التي يفرضها الفاعل ويُصادق عليها إنّها أشكال المرغوب فيه... وهي تبدو لنا من جانبين يضمهما (كانط) في مقولات المشابهة والرمز والنمط وأنّه أحد هذين الجانبين يمتّ إلى الغائية... والجانب الآخر يرجع إلى الغاية الأخلاقية، وهكذا تكون تجربة القيمة ذاتها تجربة أشكال شكلية من

شأنها على حد تعبير (ليُوتار) أنّها تمفصل أشكال الغائية المتشكّلة مع أشكال التخلّق... إنّها رموز مهمات مفتوحة على نحو لا محدد"[1].

هذه الأشكال الغائية والمهمات الانفتاحية يجسّدها أثر الفعل ونشاط الممارسة العقلانية، فالفعل يحقّق بعدا نفعيا لحظة سد الحاجة في انبثاق المعنى وتجلّي الوضوح، وعليه فإنّ "شرط ظهور الحدث هو تحقّق حالة الأشياء كما أدّت إليها الغاية المبتغاة... فالشرح الغائي هو المنطق المضمر في كل استعمال لمفهوم الحافز بمعنى التصرّف في..."[2].

إذ يُقدّم "فعل ما بنية سلوك تعبيري لأنّه يتضمن محتوى افتراضيا قابلا للتعيين"[3]. حيث أنّ "تركيب المنطق بالضبط على مقولة العلّة الفاعلة، بمعنى القصدية التي تقوم فيها بشيء ما، تعتبر فكرة نظام العلّة الفاعلة هي مفتاح المنطق العملي"[4].

وفي استخلاص نتائج منطقية بصيغة رمزية برهانية من خلال معيارية تصنيف السلوك والممارسات والمواقف عبر الحكم عليها؛ تكون المعرفة العملية قوامها العقلانية كخاصية تعبّر عن العمل النقدي والتأويلي من خلال ملكة التمييز والترتيب والتصنيف، وذلك من أجل تكوين معيارية الفكر وتقعّده وضبطه وتقيمه، فالمرحلة العملية هي لحظة تكوثر المعرفة عبر آلية العقل الفعال، إذ أنّ "التكوثر فعل عقليّ، فلا تكوثر إلاّ بالعقل والمقصود بذلك أنّ العقل لا يقيم على حال وإنّما يتجدّد على الدوام ويتقلّب بغير انقطاع"[5].

وعلى ذلك الأساس تكون ملكة الحكم هي الغاية المستهدفة من تنوير العقل وتجسيد أكسيولوجيا كونية تحقق لنا مصلحة معرفية، وبالتالي مصلحة في تكوين

---

1 جان بول رزفبر، فلسفة القيم، تعريب: د. عادل العوّا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروتن لبنان، 2001، ص 17.

2 بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004، ص 155.

3 م. ن، ص 132.

4 م. ن، ص 168.

5 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص 21

عالم واقعي -مجتمع- قائم على أسس البرهنة والحجاج إذن الحد من العنف لإرساء ديمقراطية المجتمع المفتوح من خلال دوغماتية العقل الحجاجي الذي قوامه الفعل التواصلي والانفتاح على الأخر، فالأخلاق سبيل المنفعة والسعادة عبر أثر التواصل الفعال، إذ أنها تتحدد في تحقيق حيّز العمل والتفاعل كممارسة وتفكير، حيث أنّ" نموذج العمل كما يصفه(هابرماس) ينطوي على أوجه شتى تشكّل المقطع الجانبي للقيم الأخلاقية: الأول من طبيعة غائية يعرب عن عقلانية فعل الفاعل... والثاني وهو من طبيعة قيمية... والثالث هو من طبيعة درامية من وجهة نظر التمثيل الذي يواجه به الفاعل الجمهور لتحقيق وجهة رابعة وهي الحقيقة التي تتمم سائر القيم السابقة وهي: قيمة الصواب والعدالة والاقتناع"[1].

هذه هي الوجهة المعرفية النقدية التي اجتمع عليها الفيلسوفان الألمانيان "يورغن هابرماس" و"كارل أوتو آبل" من أجل تأسيس أخلاق جوهرية قوامها العقل المعرفي العملي، من خلال الاهتمام بالفعل الإنساني ومتابعة كيفية تصرّفه مع ذاته أو العالم من حوله، حيث أصبح أمر مراجعة أكسيولوجيا القيم والأخلاق أمرا ضروريا مع المعاصرة والتقدم التكنولوجي، فكانت الغاية هي مراجعة الإرث الكلاسيكي والعقل العملي الكانطي تحديدا، من أجل دعم ضرورة التفكير في أخلاق كلية مبنية على أسس عقلانية ومبادئ علمية؛ من خلال ثالوث العقل/الأخلاق/العلم ابتغاء تشيد مجتمع مثالي ينفتح على نقاش أكثر ومحاجة أوفر ما يجعل ممارسة الأحكام والتصرفات أكثر نزاهة في التقييم.

يمثّل كارل أوتو آبل اتجاها معاصرا لمدرسة فرانكفورت النقدية، الذي يعرف بالتداولية البراغماتية، إنّه فيلسوف ألماني من مواليد 1922، كان بروفيسورا للفلسفة في جامعة فرانكفورت، كما أنّه كان مشاركا في مقدمة أوروبا للمذهب البراغماتي الأمريكي خاصة مع بورس، وفي الأصل مع هابرماس فيما يسمى المدرسة الثانية لفرانكفورت، وتكمن أهمية عمله المؤسّس بمكانة النقاش الفلسفي المعاصر وذلك من خلال الوضعية التي أسّسها بالمشاركة مع هابرماس، لكن تظل الفرادة خاصة بكل منهما، وذلك تحت اسم إيتيقا المناقشة.

---

1 جان بول رزفبر، فلسفة القيم، تعريب: د. عادل العوّا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان 2001. ص 93.

تعدّ إيتيقا المناقشة براغماتية ترنسندنتالية موجهة لتأسيس "صلاحية كونية لمبدأ الحق والفردانية" وهي تمثل أيضا إيتيقا المسؤولية بالمعنى المراد عند ماكس فيبر وجوناس، وبالتالي تبقى إيتيقا المناقشة ممارسة جوهرية للديمقراطية والفكرية الروحية، إذ هي بطريقة ما ذلك الممر الذي يسمح بولوج المسعى الداخلي لكل فرد والحياة الاجتماعية.

وعليه نجد أنّ معظم أعمال آبل ترتكز على التاريخ ومفهوم اللغة في الثقافة الأوروبية، كما أنّه مهتم بإشكاليات التواصل وابستيمولوجية العلوم الإنسانية من خلال تحليل مفاهيم الشرح والفهم، هذه المقاربة التي أدت به إلى إعادة المكاشفة على أشهر النقاشات لأوائل القرن العشرين (التي تضمنت بشكل خاص ويليام دلتاي وماكس فيبر) فيما يتعلق كذلك بالميتودولوجية-المنهجية- التي تسمى بالعلوم الروحية.

فالأعمال الأخيرة لآبل، وُضعت بالتعاون الوثيق مع يورغن هابرماس، حيث ركّز على تطوير "أخلاق الخطاب" في دفاعه عن موقف يُعرف بـ "البراغماتية المتعالية" التي تطالب بالعودة أساسا إلى كانط. كذلك شارك في إبراز الفلسفة الأمريكية بشكل أعم البراغماتية مع (وليام جيمس وجون ديوي جورج هربرت ميد) في ألمانيا. وإنما هو أيضا ناقد مهم مثل فيتغنشتاين وهيدجر، هذا ما سمح له ليتبوّأ مكانة وسطى لتقليدين مركبين بين الفلسفة التحليلية الأنكلوساكسونية والفلسفة الهيرمينوطيقية. وفي هذا الإطار فإنه شرع ليطور نظرية الأخلاق لتكون كونية (بالمعنى الكانطي)، مفتوحة لجميع المتحدثين؛ حيث يكون من الواجب القضاء على كل تلك العوائق التي تحول دون تواصل.

هذا التيار الذي يمثّله آبل مع هابرماس يتضمن مهمة الحرية والعقل على صعيد التقدم العلمي، ويتجسّد ذلك من خلال إعادة بناء لقيم التنوير، انطلاقا من أخلاق القيم لأرسطو، أخلاق المنفعة لستيوارت ميل، أخلاق الواجب عند كانط وأخلاق المسؤولية عند ماكس فيبر، حيث أنّ مبادئ هذه المراجعة العقلانية والتحررية تتضمن أصلا ما ينبغي أن يكون.

وعليه فإنّ أخلاق المناقشة كما أسّس لها آبل وهابرماس لا تبحث عن حكمة ما، بل تنطلق من رؤية نقدية وتقدّم ذاتها في سياق الأخلاق الكانطية مع نزعة

تجديدية، تسعى لإرساء معالم نظرية تواصلية قوامها النقاش والحكم النـزيه بين الحق والواجب، ويعود ذلك أصلا إلى أصول معرفية توثّق مجموع هذه التصورات والمفاهيم النظرية المتناسقة، التي توفر نمطا راقيا بين المعرفة والمصلحة إذ أنّه "في اللحظة التي نتصوّر فيها المعرفة باعتبارها وسيطا للتواصل، تكون العقلانية إذن إمكانية الأفراد المسؤولين والمشاركين في العملية التفاعلية من خلال توجيه الوظيفة إلى متطلبات الصلاحية التي تتموضع على إعادة معرفة بينذاتية"[1].

وفي إطار تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات المناقشة، يستدعي ذلك الدفاع عن حقوق الإنسان حتى يتمكن من التعبير عن آرائه ويساهم بشكل فاعل في تعزيز الحريات العامة والفردية للإنسان، من خلال الاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية، لهذا يعتبر موضوع حقوق الإنسان بالنسبة لآبل وهابرماس من المواضيع التي تحتاج حاليا لتدخل فلسفي وتأمل عقلاني نقدي، وهابرماس نفسه حاول استثمار الأسس الفلسفية لنظريته التواصلية لمقاربة هذا الموضوع، مقترحا في هذا السياق "التفكير في الوضعية الهيرمينوطيقية التي تسمح بالدخول في نقاش حول موضوع حقوق الإنسان المثار بين مشاركين ينتمون إلى ثقافات مختلفة، وذلك بهدف الوصول إلى تفاهم بين مختلف المشاركين عن طريق تبادل الأفكار والاعتراف المتبادل فيما بينهم، بالرغم من اختلاف خلفياتهم الثقافية "[2].

وعليه ينطلق هابرماس في مشروعه لإعادة بناء الهيكل النظري العام لمدرسة فرانكفورت مستندا إلى نقد صارم للوضعية المنطقية خاصة عقلانية كارل بوبر النقدية، حيث يرى أن البحث في مجال العلوم الاجتماعية أمر معقّد بكثير؛ لأنه بحث يتجاوز التحليل إلى التأويل، ويتضح هدفه في إبراز التداخل بين الذوات والمواضيع حيث نجده يتحدّث عن ذلك في كتابه "المعرفة والمصلحة"، ويبيّن ثلاثة أشكال من المعرفة تأسيسا على أنّ المعرفة هي دائما مرتبطة بالمصلحة البشرية:

1- **مصلحة تقنية Intérêt technique**: ويتمحور حول تطبيقات العالم التجريبي لتلبية حاجات مادية معينة.

---

1 Cité par Dominique Janicaud dans Le tournant théologique de la phénoménologie française, «Tiré à part», L'Eclat, Combas, 1991.

2 Habermas, J.: «Vérité et justification» Tr. Rainer Rochlitz. Gallimard. 2001, p. 259.

2- **مصلحة عملية Intérêt pratique**: تهتم أساسا بعملية التواصل بين الأفراد وبين الجماعات الاجتماعية المختلفة، وذلك من خلال تأكيدها على اللغة كأداة للتواصل وإفهام من الطراز الأول.

3- **مصلحة تحررية Intérêt d'émancipation**: تقوم على ملاحظة الأفعال والأقوال المشوهة المتولّدة عن ممارسة القوة، ومن ثمة محاولة التحرّر منها ومجاوزتها إلى تأمل ذاتي معبر[1].

وينطلق كذلك آبل من تحديد نظريته في التواصل من خلال المنعطف اللغوي، باعتباره وسيطا بين الذوات الفاعلة في الحوار، الذي منح الفكر الفلسفي المعاصر الوسائل الضرورية لاكتشاف العقل المجسد في الفعل التواصلي. بالتالي سيظل الهدف هو المراجعة والسعي وراء تقييم الأحكام لتثبيت عقلانية النزاهة بين الحق والواجب.

كان ذلك بمجموع التصورات التي ركّز عليها هذا المقال الذي قمنا بقراءته وترجمته، حيث حاولت في هذا التقديم أن أسلّط الضوء على بعض من الغايات والإشكاليات التي تتحكّم في هذا المقال، والتي لا تنفصل عن الأسس المعرفية التي استند عليها كل من آبل وهابرماس في صياغة فرضيات عقلانية لإرساء مفاهيم نظرية وتحليلية، لكون المقال قراءة نقدية لنظرية أفعال النظرية التواصلية والسلوكات الفردية، بهدف تقييم الوضع الديمقراطي التحرري للفرد في ظل مواكبة التطور التكنولوجي والعلمي الحاصل.

إنّ المشروع المعرفي لنظرية التواصل أساسه بنية العقل الأخلاقي في تكوين بنية للعقل النقدي، إذ إنّ "برنامج التأسيس البنائوي... يمكن وصفه بموقف الوسط بين العقلانية النقدية والتداولية المتعالية في مسائل التأسيس"[2] كما يقول أدموندس، ويمكن تطبيق ذلك على البرنامج الكوني لكل من آبل وهابرماس.

لذلك تكون الإشكالية الأساسية لهذه القراءة إجمالا تسعى لاستنطاق إمكانية تأسيس إيتيقا عقلانية علمية وعملية في آن. فهل من الممكن أن يتحقق ذلك وسط

---

1 كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر: د. عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص 14/13.

2 أدموند أيسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية، تر: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة، أريانة، تونس، 2009، ص 344.

التقنية؟ هل العقلانية براديغم التواصل؟ وكيف تكون الممارسة المعرفية نشاطا أساسيا لكل مناقشة حجاجية؟

إيتيقا المناقشة: الإجابة على التحديات المعاصرة لأخلاق ما بعد الميتافيزيقا

أ. لويز بيرناردو لايت أروجو[*]

النص الأصلي:

ملخص:

إنّ حركة "إعادة تأهيل réhabilitation العقل العملي" في العشرية الأخيرة تستند بالأساس إلى أرسطو وكانط. ولكن عودة المواضيع الإيتيقية الأرسطية والنظرية الأخلاقية الكانطية تتوسط فكر هيجل ومحاولته في إتمام التركيب بين النموذجين الكلاسيكيين والحديثين للفلسفة التطبيقية. إذ إنّ "إيتيقا المناقشة" عند كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس هي برنامج مسجّل في الحركة الكانطية للنظريات الأخلاقية الجديدة، انطلاقا من تجسيد بعض التحفيزات الهامة للنقد الهيجلي بالنسبة للكونية المجردة. وفي هذا المعنى، تعدّ الإجابة عن التحديات المعاصرة لأخلاقية ما بعد الميتافيزيقا تتموضع ضمن مفارقة بين الحكم المطلق والنسبية.

إنّ إيتيقا المناقشة المقدّمة من قبل كارل أوتو آبل، ملهمها الأول، تعتبر إجابة على الوضعية المعاصرة للأخلاق، حيث التحدي الأساس يكمن في "اتساع غير متوقع-بما أنه كميا لا كيفيا-للنتائج والآثار الثانوية عن الأفعال الجماعية للإنسان في ميدان العلم والتقنية المؤسّسة عليها"(آبل، 1994، ص 13)[1]. تتميز هذه الحالة بملامح جديدة تفرض حدودا لأشكال تقليدية للإيتيقا، وتتطلب تشكيل البرنامج

---

* البروفيسور لويز بيرناردو لايت أوروجو يدرّس بجامعة دولة ريوو دي جانيرو (UERJ)، برازيل

1 آبل، ك، أ. إيتيقا المناقشة. باريس 1994، ص 13. أحلت بالخصوص إلى هذا البحث الحديث. أنظر كذلك لنفس المؤلف، البحث الأكثر قدما مقتطف من عمله المهم التحويل والفلسفة(1973): الإيتيقا في عصر العلم. أولوية المجتمع التواصلي وأساسيات الإيتيقا. ليل، مجلة جامعية في ليل، 1987.

الذي هو على دورة تعقيده. يجب على الفلسفة اليوم حسب آبل أن تواجه إشكالية تبدو متناقضة بأساس عقلي لإيتيقا عصر العلم. يتعلق ذلك بالتناقض؛ لأنّ العقلانية العلمية تأخذ بعين الاعتبار ضروريا الكلية العالمية للأخلاق macro-éthique والمسؤولية، بسبب نتائج سيرورة العقلانية التي تكون ناقلة وهي نفسها في عصرنا التي تجعل المبدأ مستحيلا في تأسيس عقلانية الإيتيقا الصالحة كونيا؛ وهذا ينتج حيادية، من وجهة نظر أكسيولوجية للعقلانية التقنية- دور فعال واستراتيجي- التي تحدّد الشكل الحديث للعقلانية بصفة عامة.

إنّ تأليف مجموعة حجاجية أساسية ومتناقضة للمركز العقلاني، ضروري ولكن يبدو غير ممكنا في صلاحية إيتيقا كونية في عصر العلم- النتيجة التي وصفها ماكس فيبر Max Weber مثل سيرورة عقلانية أو كخيبة أمل désenchantement للعالم- لاحظ أن الفلسفة في المنصف الأول من القرن العشرين:

من جهة، نجد اختلاف العلوم الوضعية الموجهة لوظيفة نموذجية في عقلانية العلم الصافي أكسيولوجيا. فهي لا تهيمن فقط على الفلسفة النظرية بما أنها نظرية العلم، ولكن أيضا الميتانظريات للاقتصاد والقانون: إنها مجموع ميدان العقلانية الإجرائية المتعارف عليها علانية. في هذا المنظور يمكن للقيم والمعايير الأخلاقية أن تكون مدركة باعتبارها قضية للأحاسيس أو القرارات غير العقلانية، باختصار باعتبارها مسألة خاصة- مثل الدين. وتحديدا في حدود العقلانية الإجرائية المعروفة علانية يمكنها أن تدخل في الرهان، بما أنها سلطة تكاملية لفلسفة العلوم الوضعية، والقيم الوجودية؛ كما خطّط لها ماكس فيبر، يعود عليها فعل تيمة إشكالية القيم الأكسيولوجية النهائية، غير العقلانية والخاصة" (أبل، 1994، ص 24-25).

كما أن العلم الوضعي sciento-positivisme والوجودية شكلتا نظاما حقيقيا للتكاملية التي ليست بالنسبة لآبل متجاوزة تماما، بالرغم من حركة" إعادة تأهيل العقل العملي"[1] في العشرية الأخيرة.

ليس من الأمر الهين اقتراح إطار تأويلي لمختلف الميولات المؤكّدة انطلاقا من السبعينات في حقل الفلسفة العملية عامة. وما هو بالتأكيد في الحقيقة أنّ إيتيقا المناقشة

1 Riedel. M.(éd). Rehabilitierung der praktischen Vernurft, 1972-1974 هذا التعبير متداول بانتشار أوسع، وتجد أصلها في.

إما في الإصدار التأسيسي الآبلي، إما في إصدار إعادة البنائية الهابرماسية، تمثل برنامجا مسجّلا في الحركة الكانطية للنظرية الأخلاقية الجديدة، التي تأخذ بعين الاعتبار بعض مظاهر الدلالة للمفاهيم الأخرى المنافسة. في هذا المعنى، يقدّر آبل الإيتيقا الخطابية التي يجب أن تعتبر تيمة الصوت الجيّد لحياة الإيتيقا الجوهرية، في تعظيم المرافق والمؤثرات الأخلاقية، التي هي مركز إيتيقا المناقشة المعاصرة، باعتبارها متكاملة ومترابطة ببرنامجها الخاص لتأسيس عقلاني للواجبات[1]، في الحقيقة أن "اليوم كما قلت في مادة الفلسفة العملية، تنمو المناقشة من خلال منابع ثلاثة- الإيتيقا الأرسطية، المنفعة والنظرية الأخلاقية الكانطية. في هذا الحقل الحجاجي الثري بالشدة، جزأين يتصلان بهيجل في نظريته للروح الموضوعي و"تجاوز" الأخلاق في الحياة الإيتيقية، الذي أراد إتمام التركيب بين الفكر المجتمعي الكلاسيكية فكر الحرية الحديثة والفردانية" (هابرماس 1992، ص 95). هذا التأكيد ليورغن هابرماس يسمح لنا بفهم وضعية تنشغل بالنظرية الخطابية في النقاش المعاصر في مادة الفلسفة الأخلاقية والسياسية، كذلك نظرة كارل أتو آبل حسب برنامج البحث الذي يتألف من إجابة وحيدة ممكنة حول الإشكالية المتناقضة لإيتيقا ما بعد التقليدية postconventionnelle.

لا أهتم هنا بالخلافات بين المفكرين حول نطاق مدخل وحدود تأسيس براغماتية متعالية من وجهة نظر أخلاقية للشمولية، انطلاقا من براغماتية الافتراضات المسبقة للحجاج عامة. وما هو على الرهان في هذا النقاش أنّنا نعلم إمكانية ما، من جهة ضرورية ومن جهة أخرى تكون تأسيسا نهائيا للإيتيقا، إذ حسب جون مارك فيري يكون:

الفرق بين البراغماتية المتعالية عند آبل والبراغماتية الشمولية عند هابرماس مرتبط هنا: بما أنّ آبل تكفل بالسعي المتعالي الذي يتضمن استخراج الفرضيات

---

1 آبل، ك. أ. إيتيقا المناقشة، مرجع سابق الذكر، ص 9-11 و27-32. يتحدّث الكاتب في هذا الشأن عن طفرة "البحوث التي هي في الواقع قابلة للملاحة في تأسيس الأخلاق" مثل جون راولس(نظرية العدالة: 1971)، هانس جوناس(مبدأ المسؤولية: 1979) وآلسيدير ماكلنتري(بعد الفضيلة: 1981) كما يمكننا إضافة نظرية بول ريكور (الذات عينها كآخر 1990)، المفكر الذي لا يعين آبل. هذا يعتبر على الرغم من أنّنا "غالبا ما هو حاضر في البحوث التي تنظر في إزالة إشكالية التأسيس، إما للتهوين" التفكير في الاتجاهات التي تأثرت بهيدجر والأخير فتغنشتاين الذي يؤكد تعذّر التقاليد وأشكال الحياة.

النظرية المسبقة والنهائية من افتراضات المثالية الضرورية للعمل فإنّ هابرماس سيتكفل باتجاه أكثر فينومينولوجية يتضمن كشف الافتراضات المعيارية المسبقة التي ترافق التطبيقات الاتفاقية. يهدف آبل لوضع الأساس، بينما هابرماس يتعهّد بإعادة البناء.[1]

علما أنّ المهم في شأن هذين الفيلسوفين يكمن في الدفاع عن نفس المقاربة النظرية لإيتيقا المناقشة وهدفي، بكل بساطة، يتضمن وضع أدلة واضحة على بعض المظاهر البارزة في هذا المفهوم، من أجل القول كذلك أنها كانطية وما بعد هيجلية بالنسبة إلى مبادئ التحدّيات المعاصرة لأخلاقية ما بعد الميتافيزيقا.

ينجذب السجال بين الفلاسفة أكثر اليوم، من خلال قراءة هابرماس[2]، حول الثمن الذي كان يجب أن يدفعه في إقامة مفهوم ما بعد الميتافيزيقا للأخلاق المستقلة. هذا الثمن أكثر امتدادا في ارتباطه بالخصائص المركزية للفلسفة الأخلاقية الكانطية- علم الأخلاق، علم المعرفة والشكلانية-؛ حيث الأثر الأساسي يكمن في تأسيس وجهة نظر حول نزاهة الحكم الأخلاقي. نجد أنّ المفاهيم الكونية للعقل منحدرة من منظور منفتح من قبل كانط التي أنتجت أكبر عددا من الاعتراضات المستوحاة من أرسطو وهيجل، وتأخذ إلى تجريد أكثر قوة وفي هذا المعنى، فإنها تتطلب تغييرا غير قابل لحقيقة هدف الإيتيقا، فالسؤال الوجودي في معرفة كيف تؤدي اتجاها جيّدا. إنّ وجهة النظر الأخلاقية تشترط تجريد التحفيزات المطلوبة لتصرّف أخلاقيا، في الوضعية المعطاة كل مرة وحياة الإيتيقا الملموسة. كما أنّ علم الأخلاق والأدبيات déontologisme يقود أولا إلى فصل تجريدي بين

---

1 فيري، أ. م. فلسفة التواصل1: تناقض قوانين الحقيقة في التأسيس النهائي للعقل. باريس، 1994، ص 55. أنظر كذلك: آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، باريس، طبعة إكلات، 1990؛ هابرماس، ي. "يعيّن البرنامجية ليؤسّس إيتيقا المناقشة" في: الأخلاق والتواصل. باريس، 1986، ص 63-130؛ إيتيقا المناقشة، م. س، ص 165-177.

2 لما يتابع، أنظر هابرماس، ي. إيتيقا المناقشة، م. س، ص 76-82. حسبه، من بين الاتجاهات الثلاثة المأخوذة من قبل الإيتيقا انطلاقا من انبثاق العلوم التجريبية الحديثة، أحد إقصاء قدرة الحكم الأخلاقي في ميدان العقل، والأخرى في الحد من منطق الأخلاق في نموذج عقلانية الوسائل-النهائية، "فقط كانط من منح للحكم الأخلاقي مكانة في ميدان العقل العملي، ومن خلال ذلك هي مطالبة المصادقة على المعرفة" (ص 77). هذه القراءة ترتبط مع قراءة آبل، المذكورة أعلاه، حول الدلالة الحديثة للعلوم التقنية.

الصواب-الحق- والجيد، بين الواجب والميل ثم علم المعرفة تجعل من ممثل-وكيل- الأخلاق غير قابل للإحساس بالنسبة للسياق وأصما بالنتائج المترتبة عن الفعل. والشكلانية أخيرا مع تجريدها للمؤسسات وأشكال الحياة المتواجدة، تؤدي مفاهيما ذرية للشخص وللمفاهيم التعاقدية للمجتمع. كل هذه الانتقادات، تأخذ ذرة الملح cum grano salis من إيتيقا المناقشة، وضعنا تحت شروط الفكر ما بعد الميتافيزيقا، أمام بديل عودة الأرسطية أو تغيرات المقاربة الكانطية. التحول الكوني لأخلاقية كانط، كما لاحظناها مع آبل، هي الاتجاه المختار من قبل الخطاب الأخلاقيDiskursethik باعتبارها الإجابة الوحيدة الممكنة لتحديات الإيتيقا المعاصرة.

إذا أخذنا الممر الأخير لهابرماس المذكور أعلاه، فإنّه يمكننا ملاحظة نتاج إعادة تشكيل مابين ذاتي في النظرية الأخلاقية للإلهام الكانطي. فذلك يتعلق بصيانة المستوى ما بعد الاتفاق للهوية الأخلاقية، التي وصلت من قبل المقاربات الكونية. المشتركة في الأخذ بعين الاعتبار الاحتياطات بالنسبة لتجريديات علم الأخلاق، علم المعرفة والشكلانية؛ حيث تكون هي المرسِلة. إذ إنّ فلسفة هيجل في الحقيقة أساسية في هذه الإشكالية. حتى أنه من الممكن القيام بإعادة بنية الخطاب الفلسفي من الحداثة التي هي أساس للأجيال الهيجلية القادمة، ومن خلال هذا يمكننا تمييز ثلاث وجهات نظر نقدية للعقل الحديث[1]، يعتبر هابرماس أنّ الاتجاهات المأخوذة في الإيتيقا في هذه الأعوام الأخيرة المحدّدة بجزء كبير من قبل نمط استيعاب الاعتراضات التي كانت في وقت هيجل تنهض ضد الأخلاقية الكانطية. يعتقد هنا حول الاتجاهين الاثنين الملهمين من قبل أرسطو وكانط- الذي يستوجب إضافة الحالة الخاصة للمذهب النفعي، باعتباره البديل الأكثر تداولا للمذهب اللّزومي conséquentialisme الحديث- الذي يهدف إلى تأسيس الأخلاق حول أساس ما بعد ميتافيزيقي. "إذ يعتمد المشتركون الإرث الهيجلي انطلاقا من منظور الإيتيقا الأرسطوطاليسية الجيد، ويهملون المذهب الشمولي الخاص بالقانون العقلي، فإيتيقا

1 في هذا الموضوع أنظر هابرماس، ي. الخطاب الفلسفي للحداثة. باريس، غاليمار، 1988 (خاصة الفصول الثلاثة الأولى). وينفع أيضا قراءة المقال المفجر لتيمة الحديث عند هابرماس: "الحداثة: مشروع لم يكتمل". النقد، 413 (1981)، ص 950-967.

المناقشة تأخذ بعين الاعتبار النظرية الهيجلية في إعادة المعرفة ابتغاء قـراءة بينذاتيـة للحتمية التصنيفية، دون دفع أي ثمن في انحلال الأخلاق عبر الحياة الإيتيقية. إنّهـا تعقد بحزم مثل هيجل، بالعلاقة الداخلية بين العدالة والتضامن، ولكـن في الفكـر الكانطي" (هابرماس، 1992، ص 95). وهذا يدل أنّ الإيتيقا التواصـلية تطالـب مكانتها في التقليد الكانطي لأخلاقية الديانات والأدبيـات déontologie (الـتي ترتكز حول مساءلة أساس صلاحية منظور الأوامر ومقاييس الفعل (المعرفي الـذي يرتكز حول الفكرة التي يتصرف فيها القرار حسب بعض المقاييس، كذلك اختيار المقياس ذاته هو على الأرجح حقيقية) والشكلاني(يقدّم فقط الإجـراء الشـكلي للمحاججة الأخلاقية)، دون التعرض إلى تفنيد السياقية المعاصرة.

إنّ تجسيد بعض الحوافز المركزية للمذهب النفعي وإيتيقا أرسطو، الـتي تنتسـب أيضا إلى الاختلافات في استخدام العقل العملي حسب معنى "الواجـب"-"Sellon"- الذي يُفترض على الفرد في بعض الحالات، وتفسر بالتحديد من خلال الأخذ بعـين الاعتبار الأساس الجيد للانتقادات ضد إيتيقا الاعتقاد التجريدي، في هذا القياس، إيتيقا المناقشة "تكاد تكون بالمعنى التأكيدي، إيتيقا المسؤولية" (بمعنى مـاكس فيـبر وبمعـنى هانس جوناس)- وتواصل البروز باعتبارها علما للأدبيات أو الأكسيولوجية للاتجـاه الجيد(آبل، 1994، ص 8-9). تغيّر إيتيقا كانط يمكن الإمساك به من خلال اختلافات ثلاث: التي هي على حدّ تعبير هابرماس، فاصلة لإيتيقا المناقشة؛ هذه الأخـيرة تهمـل مذهب العهدين، وتتجاوز المقاربة المحضة للمنطق الأحادي وتغيّر النموذج الـدوغماتي في تأسيس الأخلاق عند الفيلسوف Koenigsberg.

فيما يتعلـق بـالمظهر الأول لـرفض الاخـتلاف التصـنيفي بـين العهـد النوميnouménal والعهد الظاهراتي phénoménal فإنّنا "لا ندرك الضرورة تقريبـا متعالية إلاّ من خلال المواضيع المهيّأة للفهم الداخلي الموجه لوظيفة متطلبات الصلاحية، التي هي مقيّدة وتفترض فعل الكلام والتصرّف تحت الافتراضات المسبقة المثالية. الفصل haitus بين الوضوح والمدرك عقليا والتجريبـي مختزل إلى الشدّة التي نتعرّف عليهـا انطلاقا من القوة العاملية-الواقعية- الافتراضات المسبقة واقعيا، في وسط العمل اليومي التواصلي" (هابرماس 1992، ص 24). بالنسبة للاختلاف الثـاني المـرتبط بالإطـار المرجعي للمعرفة الأخلاقية الانفرادية- فمن خلالها ندرك هوية مفترضة مسـبقا بـين

الإرادات الخاصة والكونية- فالمناقشة الخطابية Diskursethik "تحسم بالعكس الفهم الداخلي حول قابلية الكونية للمنافع إما نتيجة المناقشة العامة المنجزة بينذاتيا"(مرجع سابق). وفيما يتعلّق بالدعوى الثالثة، فإنّ إيتيقا التواصل "ترفع الادعاء بحل الإشكالية الأساسية التي قد أزاحها التحليل الأخير من خلال استخدام طريقة العقل- في تجربة الإرغام في الواجب- بفضل استنتاجU"(المبدأ الأساسي للقابلية الكونية) انطلاقا من الافتراضات الكونية المسبقة للمحاججة" (هابرماس، 1992، ص 24.)[1]

إنّ لب التغيير للفلسفة الأخلاقية الكانطية هو إذن المرور من منظور مركز حول المواضيع المعزولة، التي يكون فيها سلطة التشريعات الذاتية مرتبطة بالكفاءة الوحيدة للفرد وتأويل بينذاتي لحتمية التصنيف؛ حيث تهيمن فكرة التفاهم المتبادل المطلوب من قبل المناقشة العقلانية. كما هو معنى إعادة تشكيل وجهة النظر هذه حول نزاهة التقييم للأسئلة العملية، المؤولة في تنوير نظرية المناقشة، حسب الذي" لا يمكن أن يتطلب صلاحية المعايير التي هي مقبولة (أو يمكن أن تكون) من قبل كل الأشخاص باعتبارهم مشاركين في المناقشة العملية"(هابرماس، 1986، ص 114).[2] هذا المبدأ "D" الذي يكون فيه المحتوى معياريا هو مفهوم النزاهة، أضحى عمليا بالنسبة لإشكالية أخلاقية لمبدأ القابلية للكونية"U". وحسب هذا فقط يمكن أن نتطلّب صلاحية المعيار الذي فيه تكون "النتائج والآثار الثانوية بطريقة قابلة للتنبؤ تنتج في الحقيقة أن المعيار قد كان مدركا كونيا في قصدية الاكتفاء بمصالح كل طرف، ويمكن أن تكون مقبولة هكذا [sic] دون إرغام من كل الأشخاص المعنيين" (هابرماس، 1992، ص 123)[3] يجب أن نلاحظ من جهة،

1 هذه الاختلافات جدّ مهمة من وجهة المعرفة إذا "اعتراضات هيجل من كانط"- باختصار، ضد شكلانية المبدأ الأخلاقي، الكونية المجردة للأحكام الأخلاقية المؤسّسة، عدم القدرة على الإرادة وإرهاب الاعتقاد المحض الراسخ- "متكافئ(...) أيضا لإيتيقا المناقشة" (إنه سؤال مشكّل في العنوان الفصل الأول لهذا الكتاب: ص 15-32).

2 من أجل تشكيلة وضعية-ايجابية-لنفس المبدأ، أنظر مثلا: إيتيقا المناقشة، مرجع سابق، ص 17.

3 لقد تجنبت السؤال الشائك في العلاقة بين مبدأ المناقشة ومبدأ الكونية عند هابرماس الذي يتجاوز حدود هذا المقال. يجب أن أقول على الأقل أن التطور الحديث لنظرية المناقشة (أنظر القانون والديمقراطية، باريس، غاليمار، 1997، خاصة الفصل الثالث) ونترك السؤال مفتوحا من انحدار المبادئ انطلاقا من الافتراضات الكونية-الشمولية-مسبقا للمحاججة. وهل يتعلّق الأمر في الأساس بانحدار "د" أو"ي" من محتوي يتضمن هذه الافتراضات المسبقة؟

أن مبدأ الشمولية يعمل كنظام عام للمحاججة الأخلاقية، وفي هذا المعنى فهو ليس إلاّ إجراءً يهدف إلى اختبار صلاحية المعايير المولدة من قبل العمل التواصلي يوميا. ومن جهة أخرى، فإنّ إجراء إيتيقا المناقشة يأخذ بعين الاعتبار المظهر الأهم في توجيه الأفعال بوظيفة النتائج، لتكريم إيتيقا المسؤولية المعاصرة.

هذه الإستراتيجية في إعادة التأويل الخطابي للحتمية التصنيفية تسمح بالإثبات مرة واحدة الرابط الكانطي بين الشمولية والمعرفية والقضية الهيجلية في الفردانية باعتبارها سيرورة منظمة اجتماعية. وفي مقال مشهور في الستينات بخصوص "فلسفة الروح" لهيجل يركز هابرماس على المهمة الجدلية للعلاقة الأخلاقية باعتبارها المكان الذي يكتمل فيها التوالد الذاتي للمواضيع(هابرماس، 1973، ص 163-211).[1] إنّ فهم وعي الذات باعتباره نتيجة "لصراع من أجل إعادة المعرفة" سمح لهيجل أن يهاجم المفهوم الكانطي حول الإرادة المستقلة، ولا نرى عند كانط إلاّ اختزالا لفعل الأخلاق إلى فعل من نمط منطق أحادي، الذي يملك موضوع تناسق الإدارة الخاصة والإرادة الشمولية عبر اختبار الكونية. إنه مبدأ الفعل الذي يشمل صحيحا الموضوع الفردي الذي يمكن أن يؤكّد اكتشافه لقانون عقلاني، صالح للكل: البينذاتية هي تجريد المواضيع المتضمنة في سياق التفاعل على الأساس الذي يرافق إعادة معرفة متبادلة[2].

"في الحقيقة أن الأشخاص لا تصبح أفرادا إلا بواسطة المنظمة الجماعية socialisation" ما أكدّه هابرماس في نصه الحديث، "يترتب على ذلك الاحترام الأخلاقي الموجه للفرد غير قابل للتعويض وباعتباره فردا من أفراد المجتمع والمشترك إذن العدالة في التضامن"(هابرماس، 1998، ص 56).[3] تعيّن هذه المفاهيم مبادئ مميزّة، لكنها مكمّلة وتتعلق بنفس المصدر الأخلاقي، مفهومة مثل نظام الحماية لصالح البشر الضعيفة المنفردة من قبل النظم الاجتماعية. يتعلق ذلك بقطبين أيضا

---

1 ظهر هذا المقال أصليا في عام 1967.

2 ما يجعل ضروريا وجهة نظر إيتيقا المناقشة، وضعا لسؤال عن "الأنانية solipsisme المنهجية"، وحول "فهم اللغة مثل كائن ثانوي باعتبار الفكر الذي هو أحاديا بالأساس"- افتراضين مسبقين متجذرين في الفلسفة الحديثة، بما في ذلك كانط.

3 ترجمة كتاب Die Einbezeihung des Anderen. Studien zur politischen Theorie نُشر في عام 1996.

حول المظاهر ذات الأهمية في قوانين الفرد(مساوٍ للاحترام) وكذلك المجتمع (المسؤولية التضامنية). أيضا يمكننا أن نفهم لما هابرماس يعتبر أن النقاش بين الليبراليين والاجتماعيين[1] حيث نقطة الاختلاف المركزي هي في أولوية الحق على الجيد ولا يهم أمر المناقشة الخطابية إلاّ تحت مظهرها "الابستيمولوجي" وليس تحت "أنطولوجيا المجتمع"؛ لأنّ "الاعتراضات الاجتماعية ضد مفهوم الفرداني للشخص أو ضدّ مفاهيم الذرائعي للمجتمع، لا تمسّ المفاهيم الأساسية لإيتيقا المناقشة[...]، هذا يعتمد وضعية توسطية إلى حدّ المشاركة مع "الليبراليين"، إنّ الفهم الأخلاقي déontologique للحرية، الأخلاقية والقانون هو نتيجة للتقليد الكانطي، ومع الاجتماعيين، فإنّ الفهم بينذاتي للفردانية مثل التنظيم الاجتماعي ناتج عن التقليد الهيجلي"(هابرماس، 1992، ص 180)، إنّ الهدف الأساس لأية نظرية يكمن في تناسق حرية القدماء مع حرية الحداثيين، بمعنى الاستقلالية العامة الجماهيرية مع الاستقلالية الذاتية الحرة، بطريقة تأكيد الرابط الداخلي بين السيادة الشعبية وقوانين الإنسان.

في هذا الشأن تمركزت نظرية المناقشة على الأقل في الوجهة الهابرماسية التي تتموضع على المفارقة الحقيقية بين المطلق والنسبي، باعتماد المفهوم الإجرائي- بمعنى حجاجي، مؤسّس على بينذاتية لغوية-للعقل العملي من أجل إزاحة التأسيسية الميتافيزيقية، وإعادة البنينة التاريخانية. فهذه المفارقة المتكررة يمكن التخلي عليها من أجل كل فكر فلسفي يجب أن يقيّم برنامج الإيتيقا الخطابية. فإنّ الإجابة المهيأة للسؤال الكلاسيكي حول تعليل أحكامنا الأخلاقية، من خلال إطار جديد للمجتمعات الجديدة المتعدّدة والخاصة بضمانات نهائية للطبيعة الدينية أو الميتافيزيقية[2]، ربما ليست

---

1 في شأن هذا النقاش المركب وسط الفلسفة الأنكلوسكسونية التي تترجم الرهانات الضرورية للمناقشة المعاصرة في مادة الفلسفة الأخلاقية والسياسية، أنظر: بيرتان، آندري؛ دا سلفيرا، بابلو؛ بورتواس، هيفري (في التنظيم)، الليبراليين والاجتماعيين، باريس، PUF، 1997. فيما يتعلق بعلاقته مع نظرية المناقشة، إقرأ: بنحبيب، سيلا" In the shadow of Arstotle and Hegel:1989-1990)، ص 1-31؛ باينس كناث. "The Liberal-communitarian controversy and communicative Ethics" الفلسفة والنقد الاجتماعي، 14 (1988، ص 293-315).

2 في موضوع التأسيس العقلاني المقترح من قبل النظرية الخطابية للأخلاق بعد إنهاك الأسس الميتافيزيقية والدينية للإيتيقا، أسمح لنفسي أن أرسل قراءة مقالي حول: "عقلانية الإيتيقا الحجاجية مقابل علمانية حديثة"، منشور في أعمال الكونكرس وتجمع المجتمعات لفلسفة اللغة الفرنسية (جامعة لافال-كوباك: 18 أغسطس-22 أغسطس 1998).

الأنسب-الأفضل-. ولكن طريقته في مواجهة الإشكالية الموجّهة من خلال الفكرة التي من خلالها لا يكون التعدد الثقافي مناقضا مع الشمولية الأخلاقية - بالعكس، لأنهما يفترضان مسبقا- اقتراح أهميته في النقاش الإيتيقي المعاصر. يبقى معرفة إذا كانت مقاربته البينذاتية تتطلّب حلا مقنعا للسؤال القديم لكن دوما قابل للتجديد، لتمفصل بين مبادئ الشمولية للعدالة والمفاهيم الخاصة للجيد، الذي هو على مركز الفلسفة العملية بصفة عامة[1].

خلاصة

جماع قراءتي، أنّ نظرية أخلاقيات المخاطبة تتمثّل في صيغة المشاركة الممكنة باعتبارها الكوجيتو الخاص الذي يوجهها نحو علمنة التصرّف الإنساني، وقد تجسّد ذلك في القراءة النقدية بين آبل وهابرماس من خلال إعادة بنية الخطاب الفلسفي، وتبرير عملية إعادة تأهيل العقل العملي كما هو مؤسّس عند كانط، فكان أمر مساءلة التداولية المتعالية ضرورية لما قدّمته من تحويل للفلسفة، إلى جهة اللغة والنقاش تأثيرا بهيدجر والألسنية وتدشينا للمنعرج اللغوي، إثرها تنبثق مفاهيم جادة تتمحور حول الذات، التواصل، النموذج، أفعال الكلام ومنطق المحاججة، فأضحت العقلانية بنية أخلاقية تفاعلية للتواصل والحجاج في آن.

إنّ التمييز بين العقل النظري والعقل العملي أصبح أمرا ضروريا في البحث من جديد عن حدود التصوّر الكانطي للأخلاق وفي العلاقات الممكنة بين المعرفة والفعل، بين مفهوم الحق والواجب، وفكرتي الاقتناع الذاتي والمسؤولية الاجتماعية والإنسانية، وعليه تحقيق فلسفة نقدية نسقية من خلال وظيفتي العقل: النظرية والعملية الأخلاقية، الشيء الذي يساهم في تحقيق عقل تواصلي قابل للنقاش والإنصات للآخر.

وعلى أساس نظرية الأخلاق يعلّل كارل أوتو آبل وجود عقل عملي مبدؤه التعليل والتدبير والحجاج، في إطار إجرائية تداولية براغماتية متعالية، ما يعطي قيمة تأسيسية للتواصل من خلال منعرج لغوي أساسه التبليغ والتواصل عبر الكلام،

1 الوضع الحالي للنقاش محدّد بطريقة جيّدة، حسب وجهة نظري، من خلال المناقشة بين راولس وهابرماس: النقاش حول العدالة السياسية، باريس، CERF، 1997.

بمعنى تبادل الآراء ووجهات النظر بالتالي تقبل رأي الآخر بكل حرية واحترام، ذلك ما يمنع عنف المجتمعات وينمي وتيرة الفكر والمثاقفة.

صفوة القول، إن كل من آبل وهابرماس قاما باستحضار مبدأ الكلية والأخذ بعين الاعتبار الغاية الإنسانية لأنها لب تطور المجتمعات، وبالتالي السعي إلى مراجعة الإرث التنويري وإعادة صياغة النموذج الكانطي للأخلاق، من خلال الالتزام بقيم كونية تبرّر الفعل الأخلاقي في حدّ ذاته، إذ إنّ الفعل الأخلاقي يتحقق بنزاهة عبر شروط أربع: المعقولية، الحقيقة، الصواب والمصداقية، هذا ما يمثّل حالة مثالية للكلام ومنطق الحوار، ذلك هو القاعدة التأسيسية للتداولية الترنسندنتالية.

إنها دعوة تأملية لامتلاك عقل حجاجي كوني يجسّد تواصلا بشريا عقلانيا من خلال براديغم التواصل حيث تظل المناقشة عماد التواصل، والعقل أرغانونا خاصا بالممارسة، فعودة الخطاب الأخلاقي، الأرسطية والمقاربة الكانطية برؤية تأملية نقدية حجاجية، تظل الإجابة الوحيدة والممكنة لتحدّيات الإيتيقا المعاصرة والأخذ بعين الاعتبار سياق المعاصرة، وذلك من خلال غاية الفرد باعتباره سلطة تشريعية يستوجب علمنة تصرفاتها لتأسيس إيتيقا الأخلاق بسمة العقلانية والتأمل النقدي، وبالتالي يتجلى الهدف في اعتلاء الذات باعتبارها بؤرة الأخلاق والعقل والعلم، ذلك الثالوث الذي ينظم الخبرة البشرية وينمي حرية النقاش والحجاج.

وبالتالي تحقيق قيمة أشمل بنظام فكري عقلاني يساعد على تكوين وصقل شخصية عارفة يمكنها الشروع في إيلاج عالم المجتمع وتحقيق الأفضل بفك الزيف وتحقيق العدالة، وبذلك يعني تحقيق قيمة درامية قائمة على الصواب والعدالة.

إنّ القيم إذن أساسها الحكم الأخلاقي الذي يعمل على توجيه سلوك الإنسان في تقديم أنموذج هادف لإعادة قراءة الوضع الراهن، وتحليله نقديا ليحوّله إلى غايات، وتلك هي القيم التي قوامها مرجعيات محمولة على ظروف معيشة ينبغي مراعاتها.

المصادر والمراجع:

1-بيبليوغرافيا النص الأصلي:

1- كارل أوتو آبل، إيتيقا المناقشة، باريس، Cerf، 1994.

2- يورغن هابرماس، التكامل الجمهوري، بحث في النظرية السياسية، باريس، Fayard، 1998.

3- يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة، باريس، Cerf، 1992.

4- يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، باريس Gallimard، 1988.

5- يورغن هابرماس، "ملاحظات براغماتية حول تأسيس عقل إيتيقا المناقشة" في الأخلاق والتواصل، باريس، Cerf، 1986.

6- يورغن هابرماس، "العمل والتفاعل" في التقنية والعلم مثل "الأيديولوجيا". باريس، Gallimard، 1973.

7- RIEDEL, M. Rehabilitierung der praktischen Vernunft. Fribourg, Rombach, 2 vol., 1972 et 1974.

2- بيبليوغرافيا التقديم-القراءة-:

1- جان بول رزفبر، فلسفة القيم، تعريب: د. عادل العوّا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروتن لبنان، 2001.

2- بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004.

3- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

4- جان بول رزفبر، فلسفة القيم، تعريب: د. عادل العوّا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان 2001.

5- Cité par Dominique Janicaud dans Le tournant théologique de la phénoménologie française, «Tiré à part», L'Eclat, Combas, 1991.

6- Habermas, J.: «Vérité et justification» Tr. Rainer Rochlitz. Gallimard. 2001

7- كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر: د. عمـــر مهيبـــل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.

8- أدموند أيسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية، تـــر: أبـــو يعـــرب المرزوقي، الدار المتوسطة، أريانة، تونس، 2009.

جون راولس
مبدأ العدالة كإنصاف من الأخلاق إلى السياسة

د. نورة بوحناش
جامعة منتوري قسنطينة-الجزائر

تبقى العدالة قيمة أخلاقية ومطلب سياسي إنساني على الإطلاق، وفي العودة إلى العصور الحديثة تكون قيمتا العدالة والحرية أحد الركائز التي لا يمكن تصور الوعي الأخلاقي والسياسي الحديث دونهما[1]، والحق أن المقاربة الراولسية داخل العقل الأخلاقي الغربي الراهن، تمثل استمرار لوعي الفلسفة السياسية وعلاقتها بالأخلاق، كما هي مبينة في أقدم وثائق الفلسفة السياسية داخل الممارسة النقدية الغربية ونعني بها جمهورية أفلاطون، كما تُبّينُ أيضا عن تلك العناية الفائقة التي يوليها هذا العقل لأسلوب التنظيم الذي من الواجب أن يرافق وجوده المدني ومطالبه السياسية، ومن هذا الباب يحدد راولس غايته من تأسيس نظرية العدالة بوضوح، إنها الغاية التي تكمن في بناء مجتمع منظم داخل دولة المؤسسات، وبالتالي دولة الحق[2]، والتي لن تكون إلا بنية ديمقراطية داخل الوعي السياسي الغربي، كما أسس القواعد والأسس عبر عقلانية الحداثة.

تكون نظرية العدالة الراولسية مقاربة إيتيقية وسياسية تحضر في زمان الصراع بين تصورات العدالة داخل هذه العقلانية، ونعني بهذه التصورات تلك التي تمكن للفرد وحقه في الملكية، على الرغم من غياب الموازنة العادلة بين أقطاب المجتمع، معتبرة أن تحرير الفرد يعني تحرير المجتمع عامة، وأن الثروة تمر بطريقة تلقائية لتمكن من عمومها، والأخرى التي تعتني بالدفاع عن منطق الجماعة، وهي الماركسية في رفضها لكل أنواع

---

1 Michel Métayer: La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels» éditions du renouveau pédagogique Montréal Canada p. 140

2 Jean Rawls: La justice comme équité, traduit par Bertrand Guillaume, éditions la découverte, paris 2003 p. 14

اغتراب الذي يتعرض له الفرد داخل النظام الليبرالي، ذلك أن الملكية العامة لوسائل الإنتاج تعني انهيارات اجتماعية كبرى يتم عبرها التعدي على حقوق الأفراد[1].

هكذا تُجلي نظرية العدالة عند راولس عن تحرير دعوة معاصرة داخل حقل الفلسفة الأخلاقية والسياسية، بغية تأسيس الأخلاقية الاجتماعية على قيمة العدالة بوصفها القيمة الضامنة للتوازن الفردي والمجتمعي، ولا ريب أن المحرك النظري لمثل هذا التأسيس يعود إلى إشكالية مركزية يوضحها راولس منذ الصفحات الأولى لكتابه العدالة كإنصاف وهي مفارقة تبدو داخل الوعي الليبرالي الحر وتتمثل في البحث عن السبيل الذي يمكن من الإجابة عن سؤال مركزي، كيف يتم التوفيق بين الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية؟[2]، إنه السؤال الذي يتجذر في الفلسفة السياسية الحديثة، ويطرح مفارقات داخل المرجعية الاجتماعية التي اهتمت كثيرا بأمر العدالة داخل السياق الحديث[3].

ذلك أن الصراع بين الحرية والمساواة يعد معضلة هامة داخل المجتمعات الغربية الحديثة، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية حيث تجانب اللامساواة الحرية وترجحها فهل من سبيل يمكن من التوفيق بين العدالة كمطلب سياسي واجتماعي من جهة، والحرية بوصفها القيمة الكبرى الضامنة للحق الإنساني؟ ذلك هو السؤال الذي يظهر منذ الصفحات الأولى لأطروحة نظرية العدالة، ويبدو أيضا أنه يمثل قطب الحوار الدائر داخل الأوساط السياسية الأمريكية الشمالية[4].

وهو أيضا ما تجيب عنه قواعد النظرية التي أسسها الفيلسوف الأمريكي جون راولس[5]، حيث سيمكن الفيلسوف من مقاربة مفادها أنه من الممكن التوفيق بين

---

1 أرنست موندل: مدخل إلى الاشتراكية العلمية، ترجمة غسان ماجد وكميل داغر، دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، 1980، ص 32.

2 Op.cit.. p. 15

3 Ibid. p. 17

4 Ibid. p. 18

5 ولد جون راولس ببالتيمور ولاية ميرلاند الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك في 21فيفيري سنة 1921، درس ثم درّس بعد ذلك في جامعة برن ستون ثم في جامعة كوماي. بعدها التحق بجامعة هارفارد سنة 1959، لقد تأثر راولس في إنتاجه الفلسفي بعدة اتجاهات حديثة منها الكانطية، ونظرية العقد الاجتماعي عند روسو، كما تأثر فكره بقضايا السياسية الأمريكية مثل الصراع لأجل الحقوق المدنية للسود الأمريكيين، وكذلك الحرب ضد الفقر وحرب الفيتنام.

القيمتين وجعلهما يسيران معا داخل المجتمع الديمقراطي، وتبدو هذه النظرية راجحة بالنظر إلى أن العصر الحديث قد عرف تشققا بينا بين أيديولوجيتي حق الفرد مقابل حق الجماعة والعكس، كما يؤلف المجتمع الأمريكي الشمالي فسيفساء التنوع الإثني والثقافي الذي يستوجب توضيح الأبعاد الإنسانية العامة التي من الضروري أن تحكم هذا النسيج المتنوع، وذلك بغية تحقيق العيش المشترك والعادل الذي يرجح السلام والأمن، ثم أن المباينة بين الحرية والعدالة واضحة داخل النظام الليبرالي الحر، وتحدث من ثم اختلال قد يؤثر على القواعد الأولى للحق الإنساني كما جاءت بها ثورة العقل السياسي الغربي منذ الثورة الفرنسية، هنا يحاول راولس وضع قواعد البنية الإنسانية المنسجمة بين حق الفرد وحق الجماعة، محاولا إزالة المباينة بين العدالة والخير داخل التصور الليبرالي كما هو مرجعية ذات أسس عميقة في نظرية المنفعة بوصفها روح أيديولوجيا النظام الليبرالي، ويبدو أن التوفيق بين العدالة والخير كنتيجة للنظرية الراولسية، قد مكنت من أسئلة جمة منها السؤال إذا ما كانت نظرية راولس أنموذج تبريري للنظام الليبرالي الذي يضحي بحقوق الفئات المحرومة في سبيل حق الفرد ومن ثم تأصيل للفرقة بين الفئات؟ ودمج للمنفعة الفردية داخل صيغة أخلاقية كانطية الأمر الذي يدعو للنظر إلى آلية التوفيق بين التصورات الأخلاقية المميزة، أي بين النزعة النفعية والأخرى الديونطولوجية وكيف تمكنت التصورات الراولسية من تضمين الخير داخل قانون قبلي هو قانون العدالة؟

كما يمثل كتاب راولس نظرية العدالة أهم المصادر الأخلاقية التي ميزت العقل الأخلاقي الغربي الراهن، لقد أراد راولس عبر نظريته وضع أسس فلسفية لفكرة العدالة تكون فيصلا لحل المفارقة القائمة بين نظام الفرد ونظام الجماعة، وهي

وبسبب الجدل الفكري المتنوع الذي خاضته الأوساط الفكرية الأمريكية، كتب راولس أول كتاب له وهو نظرية العدالة سنة 1971 وهو الكتاب الذي قصد من خلاله تأسيس - وذلك بطريقة نسقية- مبادئ عامة للعدالة المجتمعية، ويكون ذلك عن طريق تأسيس نظرية عامة للأخلاق على منوال نظرية أرسطو في السعادة، ونظرية كانط في الواجب يكون سندها العدالة كقيمة أخلاقية تمكن إحداث التوازن بين حق الفرد والجماعة، ثم تبع كتاب نظرية العدالة العديد من المقالات والكثير من المؤلفات والنقاشات في جميع أنحاء العلم، كما نشر راولس كتاب العدالة والديمقراطية سنة 1993، والليبرالية السياسية سنة 1993 وفي هذين الكتابين حافظ على أهم آرائه مع إعادة تأسيس نظرية العدالة ليؤكد أن نظرية العدالة لا يمكن تطبيقها إلا في النظم الديمقراطية وليس في كل المجتمعات البشرية.

المفارقة التي تمثل نواة نـــزاع سياسي في الولايات المتحدة الأمريكية بين الاتجاهات السياسية المختلفة، والتي تتراوح بين الليبراليين والاجتماعيين والشيوعيين والتيارات الأخرى منها التيارات النسائية التي تمثل فلسفة أخلاقية وسياسية تمكن من تأسيس رؤية جديدة لحق المرأة في المساواة ومن ثم اقتلاع منطـــق التمييـــز بـــين النســـاء والرجال، وهنا تكون نظرية العدالة إحدى التصورات الفلسفية التي تضـــع نســـقا سياسيا من قبيل نظرية العقد الاجتماعي، للخروج بمقاربة تعتني بوصف مرجعـــي للمبادئ الواجبة لكل حياة إنسانية جديرة بالإنسانية، محددة بالتالي التضمين بـــين العدالة والخير ليكون الخير أخلاقي الصبغة.

ثم أن نظرية العدالة لا تخلو من منطق للتوفيق بين النـــزعتين الفردية والجماعية وذلك في فضاء أيديولوجي ميز العالم المعاصر خاصة بعد الحرب العلميـــة الثانيـــة، بوصفه الصراع الذي استقطب النظام الليبرالي والاشتراكي في حربهما الأيديولوجية والعالمية، هنا تتحدد أحد العوامل لانتشار نظرية العدالة في العالم الغربـــي المعاصر ((ذلك أنه مع أزمة الأيديولوجيا الماركسية – اللينينية يبدأ "عصر الفراغ" هذا الذي يجد الشركاء الاجتماعيون ورجال السياسة أنفسهم فيه حائرين. وعنـــدما تبـــدو الطوباوية الماركسية عتيقة يسأل عن المبادئ التي تنظم العمل السياسي؟ هنا يـــأتي راولس بإشكاليات وبأجوبة، إنه مثله مثل (يوناس) و(هابر ماس) يعيد الـــتفكير في الحداثة))[1].

التوفيق بين فكرتي العدالة والحرية من أهم المسائل التي جرى حولها الحـــوار الفلسفي في العالم الجديد إذ البحث عن عدالة التوزيع يعد مطلبا رئيسيا بغية تحقيق صورة للسعادة الاجتماعية بوجه عام في مجتمع ديمقراطي وليبرالي، ولـــذلك كـــان لنظرية راولس تأثير كبير في المجتمع الأمريكي الشمالي وكذا إلى حد ما في أوروبا، الأمر الذي حرك النقاش حول مطلب بناء مجتمع العدالة والحـــق الإنســـاني، دون إخلال بالبنية المميزة للمجتمع الغربـــي الحديث ونعني بهذه بنية الحرية والديمقراطية لذلك عملت مجموعة من الفلاسفة الأمريكيين بما فيهم جون راولس وجون تايلور وغيرهما على فتح نقاش عام ومتواصل حول الديمقراطية الحديثة ومستقبلها، ومدى

---

1 جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشـــر والتوزيـــع بيروت لبنان، ط 1، 2001، ص 96.

قدرتها على تحقيق العدالة الاجتماعية في مجتمع ليبرالي؟[1] خاصة أن الأنظمة السياسية في أمريكا الشمالية تتراوح بين النظام الليبرالي والليبرالي الاجتماعية خاصة في كندا- إذ تمكن عدالة التوزيع من بناء مجتمع قائم على العدالة التي تعني الموازنة بين حق الفرد والجماعة، وتقديم الأغنياء بالتالي تعويضا اجتماعيا لن يكون إلا من حق الفقراء بما أنهم من تحمل أعباء الاختلال الاجتماعي.

تكمن غاية راولس من الصياغة النظرية للقواعد العقلانية لنظرية العدالة في وضع نوع من المعايير البديهية التي تمكن المشروعية للعدالة، وتجعلها مصاغة حسب الأذواق المختلقة داخل المؤسسة الاجتماعية، هنا يؤسس راولس برهانين لذلك، الأول: هو برهان العقد الاجتماعي حيث يستشكل ما يسمى الحالة الأصلية التي تدلل على الحقوق الأولى للفرد أما الثاني: فهو يتعلق بحجة حدسية[2]، هي في الحق تصور كانطي يحيل إلى عقلانية المنطق الأخلاقي الذي يمكن أيضا من عقلانية الاتفاق، هنا يؤسس راولس المفاهيم على خلاصة فلسفية مستخدما آليات الإقناع التي تجعل من النظرية مرجحة ترجيحا معقولا، كما يعتني ببناء تصور معرفي يرجح ما يصطلح عليه حجاب الجهل، باعتباره آلية المشاركة الاجتماعية وبوتقة الاتفاق بين الشركاء المتحاورين، ونعني أن راولس قد أمد الوعي الأخلاقي بشروط التصور الذي يمد بالحجة العقلانية للاتفاق بين الشركاء.

ولما يؤسس راولس نظريته الفلسفية على مناقشة نظرية المنفعة وآثارها السلبية على التركيبة الاجتماعية، ثم يسوق التصور الكانطي في سبيل إقناع العقل بإمكانية وجود حد كبير من التوفيق بين الخير والعدالة، فقد وفق بين تصورات أخلاقية تمتد جدلا في تاريخ التصورات الأخلاقية الحديثة وهما النزعتان النفعية والكانطية "وعندما جعل راولس نظرية العدالة تنهل من نظرية كانط وحين أقام حوارا بين كانط ومل فإنه حقق إذ ذاك عملا أصيلا ومجددا: لقد جعل تقليدين متعارضين يلتقيان"[3] عبر هذه المواءمة بين الخير والعدالة مكن راولس لنظرية معاصرة داخل الليبرالية تعتني بالوسيلة التي تجعل من هذه المواءمة بديهية ومعقولة، فكيف كان

---

1 Jean -François Dortier et autres: Philosophie de notre temps, Éditions Sciences Humaines 2000, p. 135

2 Encyclopédie De La philosophie La pochothèque, 2002, p. 1392

3 جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 103.

السبيل إلى ذلك؟ ما هي الآليات التي تجعل العدالة تتفق والخير داخل المجتمع الليبرالي؟ هنا يثير راولس أسئلة هامة داخل الفضاء الحواري الفكري الأمريكي محددا أغراضه في أسئلة هامة، ما هي العدالة؟ ما هو النظام العادل المستقر؟ كيف يتم فهم القواعد الأساسية التي تهيمن على توزيع الخيرات والامتيازات الأساسية؟[1]، لذلك يحدد راولس أغراضه بدقة حيث يقول: "وإذن ستقودنا فكرة المجتمع المنظم في مسار تصوراتنا حول النظرية غير الملائمة، وتساعدنا على معالجة الحالات الصعبة المرتبطة بالظلم الموجود، وستمكننا أيضا من توضيح أهداف الإصلاح"[2]، وعموما فهذا الإصلاح هو غاية مثلت تصور مرجعي حرك الحوار الفكري العام في العالم الجديد بغية المواءمة بين قيم الحرية وقيم الخير وبناء مجتمع يمتلك نظام ذي مشروعية.

1- النقاش الأخلاقي الأمريكي حول فكرة العدالة الاجتماعية:

يعد التوفيق بين فكرتي العدالة والحرية من أهم المسائل التي يجرى حولها الحوار الفلسفي بين الفلاسفة، خاصة في أمريكا الشمالية ونعني بها الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، فالبحث عن صورة للسعادة الاجتماعية في مجتمع ديمقراطي وليبرالي يعد عملية معقدة حركت الحوار والنقاش نحو مطلب بناء مجتمع العدالة والحق الإنساني، ولكن ضمن التصور الشامل للحرية الذي ميز المجتمعات الليبرالية الحديثة، هو ما يؤلف الموضوع المركزي الذي دار حوله النقاش بين أقطاب الفلسفة في أمريكا الشمالية ومنهم جون راولس وجون تايلور ورونالد داوكينز وغيرهم، هكذا تم فتح نقاش عام ومتواصل حول الديمقراطية الحديثة ومستقبلها، وإذا ما تمكن هذه الديمقراطية من تحقيق العدالة الاجتماعية في مجتمع ليبرالي طبقي؟ هنا اتخذ الحوار مجرى جاد يعتني بآليات تحقيق المجتمع العادل والحر، الذي يتحقق فيه التوازن بين عدالة الحق الإنساني وعدالة التوزيع للخيرات، ويبدو أن الاختلاف بين أقطاب هذا الحوار تكون في السؤال حول جدارة العدالتين، أيها تكون قاعدة للأخرى؟ ليدافع راولس عن تصوره القائل بضرورة تأسيس عدالة توزيع الخيرات على عدالة الحق الإنساني الذي هو مبدأ أخلاقي أساسا.

---

1 Jacqueline Russ Clotilde Leguil: La philosophie éthique Contemporaine, 3 éme édition PUF 1994 p. 44

2 Jean Rawls: La justice comme équité, p. 32

وأول خطوة يجب إعدادها في إطار النقاش حول فكرة العدالة، هي نقد مذهب المنفعة الأكثر انسجاما مع النظام الليبرالي، وهذا النقد يعد مرحلة ضرورية لإعادة تصويب صحيح بين العدالة والخير، فقد نتجت عن مبدأ العدالة الذي وضع أسسه بنتام تناقضات أخلاقية واجتماعية جمة، إذ أن مقياس المنفعة العامة لا يعير اهتماما للفئات المحرومة اجتماعيا، في الوقت نفسه يقوم بتفعيل المصلحة المادية ومن ثم رفعها كقيمة وهو ما يحدث اختلالا في فكرة العدالة، ويؤدي إلى نتائج سلبية ذلك "أن مبدأ المنفعة يقترح بحثا حسابيا للذات، فعلم حساب اللذات يؤدي حسب هذا المبدأ إلى انسجام الاجتماعي، أما جون ستيوارت مل فيعتمد أصول مذهب المنفعة نفسه وسيرى في المصلحة نفسها العاطفة الأشد تعبيرا عن مبدأ الغيرية"[1]، ولأن النقاش حول فكرة العدالة قد استدعى النظر النقدي لمفهوم المنفعة، ثم تجاوز إلى تصور طبيعة عدالة التوزيع، كان الاختلاف بين الاتجاهات الفكرية المختلفة[2]، والتي تؤلف أقطاب النقاش في الحوار الدائر بين الممثلين الأساسيين في الثقافة السياسية الأمريكية.

على العكس من مذهب المنفعة فإن الرؤية التي تحترم حقوق الشخص الإنساني تعمل على إعلاء عمليات التوزيع العادلة للثروة، مما يمكن من امتدادها إلى الفئات الأكثر حرمانا وبالنظر إلى هذا النقص الذي تختص به نظرية المنفعة فإن التوجه الفكري في أمريكا الشمالية دعى إلى نقدها ووضع بديل وهي نظرية العدالة للتوفيق بين مبدأين أخلاقيين وسياسيين هما الحرية والعدل، كما كانت هذه النقائض داعيا إلى تجديد الفلسفة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي بالنسبة لراولس أمر ضروري ذلك أن التصورات داخل الفلسفة السياسية لا تعد من قبيل الترف الفكري، بل هذه مطالب آنية تتحدد عبر تلك العلاقة الجدلية القائمة مع مطالب الواقع[3].

وعموما فقد قاد الحوار الفكري حول العدالة في الفكر السياسي الأمريكي، إلى تأسيس مرجعية فلسفية حول الفلسفة الأخلاقية والسياسية النظرية، إنه اختلاف في الاختيارات بين تأسيس ديونطولوجي للقواعد تحفظ حقوق الفرد أولا،

---

1 Op.cit. p. 45

2 Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique, Flammarion, 2007 Paris Tome 2 p. 399

3 Jean Rawls: La justice comme équité, p. p. 17, 18

وتأسيس آخر يعتني بالنتائج الملموسة لهذه الحقوق ونعني به توزيع الخيرات حسب الجدارة الفردية[1]، وهو الاختلاف الذي فَعَّلَ النقاش الفكري بين أقطاب الفكــر الفلسفي في أمريكا الشمالية.

سيصل الحوار الفكري حول فكرة العدالة في الولايات المتحدة الأمريكية، إلى جملة أسئلة حرجة منها البحث عن الطريقة التي يكون بموجبها التوفيق بــين قــيم المجتمع الليبرالي وفكرة العدالة الاجتماعية؟ ذلك أن المطلب الأول داخــل المجتمــع الليبرالي الحر كما ينبه إلى ذلك راولس، هو إدراك لتلك الحالة المتناقضة بين تصور الحرية والعدالة داخل التقليد الديمقراطي الحر[2]، هو أمر يتطلب حلا يُنْهي التناقض القائم بينهما، وذلك من باب تحديد غاية اجتماعية تقع في قلب الاهتمام الحديث، ويتمثل في بناء مجتمع منظم تتوازن فيه حقوق وواجبات الأفــراد داخــل البنــاء السياسي[3]، إذ من الواجب إرضاء القيم المختلفة لهذا المجتمع من مساواة وحريــة، بغية الوصول إلى بنية عادلة له بحيث يتمتع أفراده بالخير المشترك، إذ تبدو حظــوظ هذا التوفيق ضئيلة بالنظر إلى غاية المجتمع الليبرالي الذي يعمل على توسيع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وهو ما يظهر جليا في المرجعية الفلسفية التي تعتمدها المؤسســة أكانت سياسية أو اقتصادية، حيث تكون السيطرة الكلية لنظرية المنفعة على تقسيم الخيرات وكذا هيمنة هذا المبدأ على الممارسة السياسية.

وفي إطار هذا الحوار حول مسألة العدالة توجد تيارات مختلفة من ديمقراطيــة وليبرالية واجتماعية وشيوعية، لتدور رحى النقاش بينها حول قضــية الإصــلاح الاجتماعي فبالنسبة للبراليين فإنه يكون من الضروري ترك الثروة تســير بطريقــة طبيعية وفق صيغة الاقتصاد القائم على مقولة الليبرالية عامة، "دعه يعمل أتركه يمر" بما أنها مقولة تأسيسية أقامها آدم سميث في إطار تقعيد القواعد النظرية للاقتصــاد الحر، والتي تمكن من نــزعة نفعية تعمل على إمداد الفرد بقدرة جمع أكبر قدر من اللذات[4]، وبالنسبة لهذا الاتجاه المساند لليبرالية الخالصة، فإن السير الحــر للثــروة

1 Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique, p. 400

2 Jean Rawls: La justice comme équité p. 18

3 Ibid p. 26

4 Michel Métayer: La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels» p. 154

سيؤدي حتما إلى تحقيق العدالة على الصعيد اجتماعي، وهذا حسب معيار الامتداد بما أن العمل الفردي يؤدي إلى انتشار الثروة وعموم الخير على الجميع وهنا تتحقق العدالة أيضا، وهي الصيغة اقتصادية التي تتفق أيضا مع مقولة أخلاقية ليبرالية تعتمد على امتداد السعادة لأكبر عدد من أفراد المجتمع، حيث أن السير الحر للثروة يعني خلق الإمكانات اقتصادية وتحقيق فرص العمل للأفراد، ولعل هذا الاتجاه الذي ميز المجتمعات الغربية الليبرالية منذ بداية الحداثة، يعتبر أن النقائض في مجتمع ليبرالي تكون غير ذات بال بالنسبة لمقولة الامتداد التي تكفل في نهاية المطاف العدالة الاجتماعية.

أما الاتجاه الذي تمثله الاشتراكية فيعتبر أن تصور العدالة لا ينبني إلا في إطار نهاية سلطة الملكية الفردية، بما أنها تعد أس الظلم الاجتماعي الذي تعاني منه الإنسانية منذ أن سيج أول إنسان حقل من الحقول، وبدأت الأنانية تتحكم في البنية الاجتماعية بالنظر إلى قاعدتها التحتية وهي هنا الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وبالنسبة للماركسية فإن العدالة المطلقة في المجتمع لن تكون إلا بتجاوز استغلال الإنسان للإنسان، والتوسل بالملكية العامة لوسائل الإنتاج، وهنا تقيم الاشتراكية موازنة نقدية تنصب على تصورات مميزة مثل الاغتراب والاستغلال والصراع الطبقي، وهي آلية تذهب إلى مقاربة مفادها أن النظام الليبرالي لا يمكن البتة أن يحقق العدالة داخل المجتمع.

بالنسبة للتيار الاجتماعي فإنه يعتبر الجماعة هي التي تمكن الفرد من اختياراته لذلك فإن إحقاق الحق لكل فرد يكون مسؤولية الحالة الثقافية التي ينتمي إليها[1]، ذلك أن هذا الاتجاه يربط النجاح الفردي بالسياق العام للمجتمع، فالجسم الاجتماعي يمكن من تعميم الحلول الأخلاقية والسياسية خاصة فيما يخص أمر عدالة التوزيع[2].

هكذا كان المأخذ الأساسي للحوار الفكري في العالم الجديد، هو فرق في تصور العدالة الاجتماعية ففي حين يؤسس راولس العدالة على مبدإ الاختلاف،

---

1 Jean -François Dortier et autres: Philosophie de notre temps p. 135

2 Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique, p. 402

يتجه آخرون مثل نوزيك Nozick وبيشنان Buchanan إلى اعتبار أن العدالة الاجتماعية هي مسألة جدارة فردية لا غير[1]، أما النفعيون الليبراليون فقد امتثلوا للتصور القائم على حرية الفرد في الحركة اقتصادية، ويكون للاجتماعيين تصور مميز عن العدالة الاجتماعية فبالنسبة لهؤلاء يكون الخير أولى من العدالة، ذلك أن المبادئ المنظمة لكل مجتمع لن تكون بمعزل عن المفاهيم الجوهرية للخير، والتي تعتبر في الوقت نفسه حالة من المنافسة بين المواطنين، ومن جهة أخرى يوجد مفهوم جوهري للحياة الاجتماعية والذي يعني ترقية الخير المشترك وعموما يذهب الاتجاه الاجتماعي إلى اعتبار التواصل بين الفرد والجماعة فالمسيرة الفردية ليست معزولة عن سياق الحياة الاجتماعية، هذا هو الإطار الفكري الذي حدد التصور الفلسفي عند راولس مميزا نوعية نمطية لمبدأ العدالة.

2- مرجعية فلسفية راولسية-حضور تاريخي للفلسفة الأخلاقية والسياسية:

لقد حرص راولس على تأصيل معرفي وتاريخي لفلسفته داخل الوعي الغربي، ولعل هذا التأصيل يبدو في تواصله المباشر بالأزمة التي تمكن منها المفارقة القائمة داخل الوعي السياسي الحديث، ونعني بها التعارض القائم بين العدالة والحرية، هذا التعارض الذي يعتبره راولس من نتائج التقليد الديمقراطي الممتد إلى التصورات الحديثة عند أصحاب العقد الاجتماعي مثل لوك وروسو[2]، وإذن يقودنا هذا التأصيل الذي بينه راولس داخل متنه حول نظرية العدالة إلى الكشف عن مرجعيته الفلسفية التي امتدت إلى قراءة عميقة للفلسفة الأخلاقية والأخرى السياسية، وما يبدو من قدرة راولسية في استلهام هاتين الفلسفتين ومن ثم التمكن من بناء نسق معرفي جامع لهما.

لقد استلهم راولس جمهورية أفلاطون بما استشكلته من جامعة لفلسفة الأخلاق والسياسة، ثم من تحديد للغاية من الوجود المدني وهي هنا فكرة العدالة، وإن كانت المباينة بين التصورين الأفلاطوني والراولسي تكون فاصلة وكبيرة، وذلك بالنظر إلى المرجعية التاريخية التي تحكم التصورين، فإذا كان أفلاطون قد تحرك داخل المقاربة

---

1 Ibid p. 400

2 Jean Rawls: La justice comme équité p. 18

العبودية ممكنا لتطبيع العدالة داخل بنية تصورية تعمق فكر الطبقية، فإن راولس قد تمكن من صياغة فلسفية لمطالب الليبرالية التي تضع المفارقة بين الحرية والعدالة. والأمر هكذا فإن الراولسية تعتني كالأفلاطونية بالأخلاق النظرية وتربط الأخلاق بالسياسة وتذهب إلى غائية السعادة بوصفها مشروع الحياة الاجتماعية، هنا تبدو الجمهورية معتبرة وقائمة خلف التصور النظري للفلسفة الأخلاقية عند راولس.

لا يمكن تصور ديناميكية القرارات الأخلاقية التي تنتجها الجماعة الراولسية، إلا في ظل الاتفاق الذي يمكن منه ميثاق العقد الاجتماعي الذي تخلص إليه هذه الجماعة، من هنا يحضر أقطاب الفلسفة السياسية في العصر الحديث وهم أصحاب العقد الاجتماعي، فهؤلاء الفلاسفة تحولوا نحو الحالة الطبيعية للإنسان بغية تأسيس معرفي لمركزية الفرد في الأخلاق والسياسة في العصر الحديث الأمر الذي استلزم الكشف عن الطبيعة الأصيلة للإنسان، ومن ثم القيام ببرهنة على وحدة الوعي البشري حيث عاد هؤلاء الفلاسفة إلى الخيال، وذلك بتصور حالة طبيعية تتميز بوعي أولي أصيل لقد كانت الغاية من ذلك هي محاولة تفسير صدور المجتمعات الإنسانية عن حالة طبيعية واحدة، وإن كانت هذه الحالة عند هوبز تتميز بميزة تجعل الإنسان يحيى حالة الصراع والخوف[1]، ليكون دافعا للتنازل عن كل حقوقه السياسية لجهة تحافظ عليه، بينما ستكون عند روسو حالة من الأصالة البريئة التي تخلص إلى النية الطيبة والطبيعة العفوية[2]، ممكنة لفكرة مركزية في فلسفة روسو وهي تمتع الإنسان بخصائص هي عينها حقوقه الفردية التي سيحتفظ بها أثناء الحالة الاجتماعية[3] والحق أن أصحاب العقد الاجتماعي قد ساروا نحو توضيح الطبيعة الإنسانية قبل العقد الاجتماعي أي في حالة الفردية، ومن ثم حددوا الحقوق الطبيعية في المرحلة الأولى السابقة على الحالة الاجتماعية ليمكنوا من العقد السياسي الراعي للحقوق السياسية للأفراد والظاهر أن هذا التحديد هو الذي جاء بمفهوم دولة الحق وتصوراتها ذات الأبعاد الحداثية.

---

1 Hobbes: Léviathan, Gallimard, 2000, p. 224

2 Jean- Jacques Rousseau: de l'inégalité parmi les hommes, union générales d'édition 1963 p. 278

3 روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم بيروت لبنان، د ط، د ت، ص 48.

هكذا يكون مفهوم الحالتين طبيعية والأخرى اجتماعيـــة، تأصـــيل فلســـفي يتمكن منه راولس بغية مواضعة جديدة لتنظيم اجتماعي آخر تتفق فيه مقولة الحرية والخير تأسيسا للمجتمع العادل، وهنا نتبين أثر نظرية العقد الاجتماعي في تصـــور راولس للجماعة التي تنتقل من حالة إلى أخرى وفق ميثاق اتفـــاق علـــى مبـــادئ العدالة، ثم أن حالة الجماعة قبل الاتفاق هي حالة الـــبراءة الأولى حيـــث تكـــون الأوليات هي ممكنات التواصل بين عناصر جماعة الاتفاق، وهي عناصر من الواجب اعتبارها كليا داخل منطق حجاب الجهل كبوتقة للاتفاق.

أما إبستيمي حجاب الجهل فهو تصور يستلهم عقلانية كـــانط وتصـــوراته الأخلاقية، بما يحتكم إليه منطق حجاب الجهل من مبادئ كلية، فما يحرك الجماعة التي تقوم بالاتفاق على المبادئ المنصفة هي الشخصية الأخلاقية وفق إطار كانطي مؤسس على وحدة الإدراك العقلي للقيمة الأخلاقية[1]، ((فما يهم كل عضو مـــن أعضاء هذه الجماعة المتحاورة، هو ما هو مشـــترك ومـــدرك بواســـطة وحـــدة العقل))[2]، إنها آخر طاقات الوحدة الجامعة للمعقول وتبدو هـــذه المقاربـــة ذات الجذور الكانطية ضرورية بغية مسح الطاولة من آثار التصور الأناني الذي مكنـــت منه نظرية المنفعة، ثم التجاوز نحو التوافق على المبادئ الجديدة التي تمكن من العدالة كقيمة أخلاقية وسياسية، وهو ما يعني مجتمع تنسجم مبادئه داخـــل المؤسســـتين السياسية والاجتماعية، وكذا بغية تجاوز التناقض الحادث بين الحرية والعدالة داخل المجتمع الليبرالي ذلك أن ((الشركاء وهم عقلاء العقـــل، واعـــون كـــل الـــوعي للمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية، وهم بالمقابل، جاهلون الجهل كلـــه لخيراتهـــم الفردية ولمنـــزلتهم في التجمع القادم))[3]، وهو ما يؤكد البعد الكانطي العقـــلاني للجماعة الراولسية التي يكون عليها الاتفاق على المبادئ الجديدة، بما أنها مســـتقلة عن كل معطى موضوعي أو نفسي تماما كما هي خاصية العقلانية الأخلاقية الـــتي تؤلف التصور المعرفي للإرادة الخيرة الكانطية.

---

1 كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فتحي الشنيطي، موفم للنشـــر الجزائـــر، د ط، 1994، ص 223.

2 Encyclopédie De La philosophie p. 1392

3 جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 98.

ثم أن البعد الكانطي يحضر أيضا في تصور الذوات التي تجتمع للاتفاق تحت ستار حجاب الجهل فالجماعة تعبر عن تحولات أخلاقية مفادها الحصول على الشخصية الأخلاقية وهي الشخصية التي ميزها كانط بالاستقلالية والشعور العميق بالمسؤولية والحرية، الأمر الذي يعني الاشتراك في أبعاد الشخصية الأخلاقية، إنها جماعة تخلصت من تصورات المنفعة الضيقة واتجهت إلى رحابة المنطق الأخلاقي العقلاني. هنا تبدو الميزة الفكرية عند راولس والتي تتجلى في رهان المقابلة بين اتجاهين أخلاقيين متقابلين، وهما: الاتجاه الكانطي الذي ينظر إلى الفعل في ذاته، والآخر النفعي الذي يُفّعلُ تصورات الشخصية الإنسانية القائمة على اللذة والألم، لكي تنجز حساب للخيرات المتحصل عليها، وهكذا يكون راولس قد استثمر التصور الأخلاقي الجامع للفلسفة الأخلاقية الحديثة ولفلسفة عصر الأنوار، جمعا يمكن من حل الرهان الأخلاقي في عصر ما بعد الصراع بين الليبرالية والاشتراكية، وكذا تحديد وجهة أكثر عدلا للمجتمع الأمريكي المميز بالاختلاف الاثني والثقافي وبالاختلال المرجعي بين الطبقات الاجتماعية، وهنا يحقق راولس رهان النقد القائم أيضا على استيعاب كلي للمعضلة الاجتماعية السياسية التي نتجت عن عقل الأنوار وصيغته التصورية، ونعني بها تلك التي مكن منها النقد الماركسي للنظام الرأسمالي.

3- راولس ومبدأ العدالة- الليبرالية بين منطقي الحرية والعدالة:

تعد نظرية العدالة الراولسية من أهم النظريات الأيتيقية التي أمد بها الوعي الأخلاقي الغربي الراهن تصوراته الفلسفية، إذ يعد ((كتاب راولس نظرية العدالة من دون شك أحد أهم الأطروحات الأخلاقية الأكثر طموحا والتي رأت النور منذ المؤلفات الكبرى لكانط))[1]، ذلك أن إرادة الفيلسوف الأمريكي قد تجاوزت نحو صياغة فكرة العدالة الاجتماعية صياغة فلسفية، فقد حاول تعويض التصورات النفعية المتجذرة في المجتمعات الليبرالية، بمرجعية أخرى تذهب صوب إحقاق الإنصاف بين أفراد المجتمع، ومن ثم السير نحو إقرارها بواسطة حجة التوافق، ثم الاعتماد على منطق الاتفاق الذي يسوغه مبدأ العقد الاجتماعي، ذلك أن المجتمع

---

1 Michel Métayer: La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels» p. 143

المنظم يصدر عن تصور مضبوط للعدالة الاجتماعية، وسيعمل هذا التحديد على ضبط الفكرة المركزية المنظمة للتضامن الاجتماعي[1].

والحق أن راولس الذي يقدم مشروعا فلسفيا في سبيل إعادة تنظيم المجتمعات الليبرالية، وفق مرجعية أخرى تتجاوز النفعية وتعمل على إنشاء مجتمع عادل يعمد إلى صياغة مبادئه على نظرية الحق الطبيعي "فالمواطنون يعتبرون كأشخاص أحرار ومتساوون"[2]، بحيث يتمكن أفراد المجتمع من قبول مبادئ العدالة، هنا يأخذ راولس تدابير معرفية وتصورات فلسفية بغية وضع قواعد نظرية العدالة.

في البدء ينطلق راولس في فكرته عن العدالة من ضرورة تجاوز مجرد منطق الإجرائية في توزيع الخيرات ذلك أن أطراف النقاش الأخلاقي حول فكرة العدالة يهتمون بالعدالة الإجرائية، بمعنى الطريقة التي تتوزع وفقها الثروة، أما راولس فإنه يعتني بالإجراءات الأخلاقية لتوزيع الخير بحيث يكون هناك اتفاق شامل ورضا يمكن من التوافق وهو ما يعني عقد اجتماعي قائم على الموقف الأصلي أي عقلانية الاتفاق، لينطلق الحوار حول الحق في العدل من تصور مفاده مساواة حق الفرد لمجموع الحقوق الاجتماعية، الأمر الذي يؤكد على أولية الحرية في المجتمع، والحق من ثم في الاختلاف ولذلك تكون نظرية العدالة عند راولس تأسيس أخلاقي للمؤسسة السياسية والاجتماعية الأمريكية، فمبادئ العدالة التي خلص إليها راولس تعني احترام الاختلاف ومن ثم تجاوز المظاهر السياسية والاجتماعية المتناقضة مع مبادئ الليبرالية، وهي مبادئ قائمة على احترام كلي للحرية، هنا يتم رفض منطق العنصرية التي ألفت حيزا خطيرا على السلم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية، ويتم قبول الاختلاف الاثني والديني والثقافي وتحقيق العيش المشترك[3].

أ – قيمة العدالة مقابل قيمة الخير:

يحدد راولس الغاية الأخيرة من تأسيس نظرية العدالة في مقدمة طبعة سنة ألفين لكتابه نظرية العدالة كإنصاف في بناء تركيبة واقعية لمجتمع منظم في إطار

---

1 Jean Rawls: La justice comme équité p. 27

2 Ibid p. 34

3 Monique Canto - sperber et autre: Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale, 1ére édition 2004, p. U F, T 1, p. 1006

تعددي وديمقراطي ليبرالي[1]، وأول خطوة يجب القيام بها في إطار النقاش حول فكرة العدالة، تمثلت في إجراء ضروري وحاسم، وهو نقد مبدأ الخير الذي يتجسد في نظرية المنفعة، وهي النظرية الأكثر انسجاما مع النظام الليبرالي، والتي مثلت إلى حد بعيد المرجعية الأساسية لهذا النظام سواء ما تعلق بالمجتمع أو السياسة والاقتصاد، ويعد هذا النقد مدخلا أساسيا لإعادة تصويب صحيح للعلاقة بين العدالة والخير، فقد نتجت عن مذهب المنفعة الذي وضع أسسه بنتام وفق منطق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس تناقضات أخلاقية واجتماعية جمة في المجتمع الليبرالي ذلك أن مقياس المنفعة العامة لا يعير اهتماما للفئات المحرومة اجتماعيا، في الوقت نفسه يقوم بتفعيل المصلحة المادية، ومن ثم اعتبارها كقيمة في حد ذاتها، الأمر الذي أحدث اختلالا في فكرة العدالة وحصل نتائج سلبية على الصعيدين الأخلاقي والمجتمعي، ومن هذا الباب يركز راولس تصوراته الفلسفية على طبيعة مفهوم العدالة "والتي ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع الديمقراطي الذي يمتلك ظروف جيدة"[2] بغية تأسيس المجتمع المنظم على قواعد ديونطولوجية.

وإذن وصل الحوار الفكري حول طبيعة العدالة في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا إلى جملة أسئلة حرجة، منها البحث عن الطريقة التي يكون بموجبها التوفيق بين قيم المجتمع الليبرالي وفكرة العدالة الاجتماعية، فمن الضروري إرضاء القيم المختلفة لهذا المجتمع من مساواة وحرية تحصيلا لمجتمع عادل يتمتع أفراده بالخير المشترك، في حين تبدو حظوظ تصور هذا المجتمع ضئيلة بالنظر إلى الوضع الراهن الذي يكمن في إعلاء قيم الليبرالية الاقتصادية التي تزيد من تفاقم الهوة بين الأغنياء والفقراء، وهو الوضع الذي يبدو أنه لا يلاءم بنية الفكر الديمقراطي الذي ينطلق من مقولة المساواة في الحق. وبالنسبة لراولس لن تتأسس العدالة كإنصاف إلا إذا تم تجاوز المفهوم القائم علة مبدأ المنفعة الذي يعني تصور الخير فوق العدالة، ثم أن هذا الخير هو حساب للمنافع المادية الذي ركز الثروة في يد مجموعة قليلة، بينما تحرم مجموع عريضة من هذه الخيرات وأحدث الاختلال في الحقوق.

---

1 Jean Rawls: La justice comme équité p. 14

2 Ibid, p. 32

ويمكن من حساب رقمي للخير الأخلاقي، لا بد إذن من إعـادة تصـويب منطق الخير وفق منطق قبلي يمكن من تأسيس أخلاقي لقيم المجتمع ككل.

ب- نقد مذهب المنفعة- أولية العدالة على الخير-

في البدء لم يحاول راولس حل مشكلة العدالة بوجه عام إنما حصر محاولتـه في البحث عن المبادئ المسيطرة على توزيع الثروات في المجتمع، والتي تكفل توزيعـا عادلا مع إعطاء الحقوق للأفراد، فالحرية والعدالة لا يتناقضان، إنما هما متكاملتان، وهنا سأل راولس عما هي العدالة؟ وما هو النظام العادل؟ وما هي الضوابط الـتي تتحكم في توزيع الخيرات الاقتصادية والاجتماعية؟ وسيكون كانط مرجعـا أولا للكشف عن هذه القواعد كما تحضر نظرية العقد الاجتماعي لبناء مجتمـع مثـالي يتفق حول فكرة العدالة[1].

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تعريض المرجعية التي يتحرك وفقها النظـام الليبرالي في تصوره عن السعادة الاجتماعية للنقد، فالتصور الليبرالي يتخـذ صـيرورة النظرية النفعية التي ركزت غايتها في حصر الخير في أكبر قدر من السعادة لأكبر عـدد من الناس، ويبدو أن الخير هنا هو حساب لكم اللذات الذي يقتضـي غايـة ماديـة خالصة، الأمر الذي جعل التفاوت الاجتماعي مظهرا أساسيا في المجتمعات الليبرالية.

إن أولية الخير على العدالة، قد أدت بمذهب المنفعة إلى النظر إلى الحق والأخـلاق نظرة اقتصادية حيادية، مما حذا به إلى اعتبار الفاعل الأخلاقي فـاعلا حياديـا وغـير مشخص قابل للقياس، لذلك كانت فكرة المساواة في هذا المذهب ملتزمة بالتسوية بين ما هو نافع وما هو ملبـي للحاجات، مع إهمال للأشخاص، كما أن مفهومـه عـن العدالة كمثال أخلاقي يعد مجرد حال عارض وغير ثابت فاكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس يعد برنامج أخلاقي مثير، ولكنه يهتم بكم الخيرات دون إعـارة الاهتمام بالوسيلة التي تقسم بها هذه الخيرات بين الأفراد، إذ قد يضحي بعض الأفـراد بحقوقهم الاجتماعية من أجل العدد الأكبر من الأفراد[2]. هكذا كـان مـن أهـداف كتاب راولس نظرية العدالة تحرير نقد نهائي لنظرية المنفعة[3]، الأمر الذي أدى براولس

1 Op.cit., p. 85
2 Ibid, p. 79
3 Ibid, p. 96

عند إعلان مبادئ العدالة إلى عدم اعتبار قيمة الحرية مجرد إمكان للتضحية في سبيل الآخر[1]، وهو المبدأ الذي اعتمدته نظرية المنفعة في توزيع الخيرات، بل الحرية هي حق من حقوق الشخصية الإنسانية لا جدال فيها، هنا يحرر راولس قيمة الحرية من الصياغة البراغماتية التي تمكنت منها داخل الصياغة الليبرالية.

ينطلق مذهب المنفعة في تأسيسه للخير من الوقائع بغية تلبية الميول والرغبات الإنسانية، ونقضا لهذا المبدأ الأخلاقي القائم على غائية اللذة، يذهب راولس إلى اعتبار أن بناء العدالة لا يكون بتلمس الوقائع، بل بالعودة إلى المبادئ النظرية القائمة على العدالة في حد ذاتها، وهنا ويستلهم كانط في نسقه الأخلاقي القائم على المبادئ القبلية التي تعد مبادئ صائبة في حد ذاتها دون العودة إلى نتائجها البعدية، هكذا أراد راولس إنتاج نظرية فعالة في العدالة تفوق نظرية المنفعة بمبادئها النظرية المنسجمة مع القانون الأخلاقي، لذلك يعلن بأن العدالة الإجرائية الصرفة هي قاعدة نظرية، وبالنسبة له يجب أن تكون العدالة مستقلة عن مبدإ الخير فما يَهُمْ هو مجتمع عادل، إذ السعادة ستُتَضمن داخل العدالة وستحتويها حتما، ذلك أن المجتمع المنظم على أساس ما هو عادل سيصل في نهاية المطاف إلى الإقرار بالخير.

فما يهم راولس هو إقرار العدالة كإنصاف على مستوى القاعدة الاجتماعية حيث تكون مُمارسَةً على مستوى البنى المجتمعية المختلفة، بدأ من الأسرة إلى المؤسسات الاقتصادية، والسياسية الفاعلة، إن المجتمع سيكون هو تجسد للنظام وللتضامن العام بين أفراده، لكن ما هي الوسيلة إلى بناء العدالة على مبادئ معقولة تقبل من طرف المجتمع وتكون موضع اتفاق؟

ج - حجاب الجهل- عقد اجتماعي آخر على أسس عقلانية:

تحقيقا لسؤال ما هي العدالة؟ يعتمد راولس على مخزون تاريخي للنظريات السياسية التي وضعت فكرة العدالة غاية لمشروعها المعرفي وهنا تتصدر جمهورية أفلاطون الصدارة باعتبارها صياغة أولى لفكر أخلاقي سياسي عالج مسألة العدالة كمعطى إنساني، ثم يكون العقد الاجتماعي قاعدة أخرى من العقل الحديث تمكن

---

1 Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique, p. 401

من بناء مواضعة سياسة مفادها أن العدالة هي حالة اتفاق وعقد اجتماعي، مكن من تحديد قوانين التعامل بين أفراد المجتمع الواحد، إن العقد الاجتماعي يمكن من مسح الطاولة من الموروث الاجتماعي وبالتالي الاتفاق وفق معطى العقلانية على مبادئ يشترك فيها أفراد الجماعة الواحدة.

لكن كيف يمكن بناء عقد اجتماعي جديد في مجتمع تعددت أعراقه وكذا الثقافات؟ ثم أن منطق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس يهيمن على نظامه الأخلاقي وتفكيره الاستشرافي؟ كيف يمكن الاتفاق حول مبادئ العدالة التي تذهب صوب موازنة توفق بين الخير والعدالة؟ ثم كيف نتمكن من تأسيس منطق للعدالة توفق بين حق الفرد وحق الجماعة في مجتمع ليبرالي ديمقراطي؟ هنا يضع راولس تصور معرفي يحيل إلى مقاربة عقلانية تحضر فيها المرجعية الفلسفية الحديثة، ونقصد بها فكرة الوضعية الأصلية Positon Originelle وهي أنموذج عن الحالة الطبيعية التي تسبق الحالة الاجتماعية عند أصحاب العقد الاجتماعي، وهي تعني التواطؤ وفق حالة من التصور الأولي الذي يغيب فيه الإكراه ثم تأتي الكانطية بما أنها مصدر أول لعقلانية أخلاقية تعني حالة من التواصل عبر المعقول هي المرجعية التي يعتمد عليها راولس لتأسيس الخيار الاجتماعي الجديد، وهو الخيار الذي يريد راولس أن يجعل منه المرجعية الاجتماعية الجديدة، والتي تحل في مقام التصور النفعي ومن ثم يمكن من أسس ديونطولوجية تعتني بالأخلاقية قبل التصورات الاقتصادية.

لأجل بيان الخيار المثالي للمجتمع، يتخيل راولس جماعة إنسانية تجتمع لاختيار قيادة المجتمع من حيث الحريات والحقوق والثروات، إن هذه الجماعة عاقلة عارفة لكل المعطيات الإنسانية، ولكنها تجهل الخصوصية الفردية التي تميز كل فرد عن الآخر وهو ما يصطلح عليه راولس حالة حجاب الجهل الذي يعني الجهل الكامل بالوضعية الاجتماعية والمؤهلات الطبيعية لأفراد جماعة العقد الاجتماعي[1]، يجب أولا الاتفاق على أن المنطلق الأول للجماعة التي ستتفق على العقد الاجتماعي يرتكز على خاصية واحدة هي الرغبة في حياة سعيدة وهي الغاية التي ستعمل في سبيلها لوضع قواعد العقد الجديد، بمعنى أن الجماعة تحدد قبل الدخول إلى عقد الاتفاق الاجتماعي الأكبر المسار الذي تسير فيه بغية تحقيق الغايات المنوطة بهذا

---

1 Op.cit., p. 124

العقد، إذ لا تسير سيرا عشوائيا بل هي على دراية تامة بالعناصر الضرورية التي هي بحاجة إليها[1]، إنها عناصر معقولة خاصة بأولوية المجتمع المنظم، هي جماعة افتراضية تختص بما يلي:

أ- لا تنتمي الجماعة الافتراضية إلى جهة محددة الهوية، كما أنها لا تصدر عن بعد أيديولوجي، هنا يؤكد راولس على الأساس الذي تنطلق منه هذه الجماعة، إنها لا تعاني من أية سلطة تلزمها بمبادئ محددة، مثل النص الديني أو مؤسسة سياسية أو نظام قيمي محددة إن أعضاء الجماعة يشتركون في خاصية واحدة، إنهم شخصيات إنسانية مستقلة تتميز بالحرية والمساواة[2].

ب- يجب أن يتم اختيار المبادئ دون ضغط وإكراه، ذلك أن الاتفاق بين أعضاء الجماعة لن يكون منصفا إلا إذا تم الاختيار وفق حالة منصفة أيضا، ونعني أنها خالية من كل آثار للتأثير على القرار مهما كان نوعه.

ج- أعضاء الجماعة ليسوا ملزمين بمعرفة وضعيتهم العامة، فهم يجهلون جنسهم وانتماءهم الإتني والثقافي، هل هم ذكور أم إناث، كما أنهم لا يعرفون عن مواهبهم شيئا مثل قوة التعقل لديهم وعموما فهم يقفون خلف حجاب للجهل لا يمكنهم من التعرف على حالتهم المميزة، سواء كانوا أفرادا أو أفرادا فيما بينهم[3].

د- يكون موضوع الاتفاق هي المبادئ الأولى للعدالة، وهي المبادئ التي لا تحدد أنموذجا محددا من السلطة السياسية إلا أن تكون ديمقراطية[4]، ثم الوضعية الأصلية التي تسبق الاختيار يجب أن تتميز بالصورية الخالصة لذلك فهي افتراضية وليست تاريخية، هنا تكون أكثر ترجيحا لفرضية حجاب الجهل[5].

---

1 Ibid p. 403

2 Ibid p. 34

3 Op.cit., p. 36

4 هنا يميز راولس نفسه عن لوك وغيره من أصحاب العقد الاجتماعي الذين حددوا أنموذجا من الحكم في المرحلة السياسية، ويبدو أن راولس في تحديده لهذا الاستثناء، يعتني بتأصيل الوضعية الأصلية التي تسبق الاتفاق، وذلك بتحرير كلي لأعضاء الجماعة من أي تصور مسبق قد يجعل الاختيارات غير جديرة بالعدالة كإنصاف.

5 Jean Rawls: La justice comme équité. p. 37

هـ- إن الاتفاق الذي تخلص إليه الجماعة يكون عن طريق الاستدلال الاستنباطي، وهو مسار من البرهنة العقلية التي تعتمد على الوضعية الإنسانية الأصلية مع تجاوز كل الخصوصيات، إن هذه الوضعية الأصلية هي تجربة فكرية لها دور في توضح الوضعية الشخصية والتي ترتكز على أعضاء أحرار ومتساوون، وكذا على الوضعية العمومية بما أنها تؤلف القاعدة التأسيسية لكل اتفاق عقلاني خالص[1].

بفضل هذه الحالة التي تتميز به الجماعة الإنسانية التي تتفق فيما بينها على العقد الاجتماعي الجديد، يتم الاختيار العقلاني للمبادئ وتجاوز الانحراف الذي وقعت فيه النظرية النفعية، إن حجاب الجهل مفهوم قاعدي في نظرية العدالة، فهو يفترض أن كل عضو من أعضاء الجماعة لا يمتلك القدرة على معرفة وضعيته الخاصة، كما أنه يفتقد تماما منطق الانتماء، فهو يجهل تماما الجهة التي ينتمي إليه أكانت هذه الجهة انتماء أيديولوجي أو ثقافي وكذلك اثني وعموما ((ففي حجاب الجهل يضع كل واحد نفسه في مكان الآخر، ذلك أنه من الممكن أن نتبادل الحضور ونتشارك في الوضعية))[2] وهو ما يعني تجاوز حدود الأغراض الخاص إلى حال المشاركة في التصورات الأخلاقية الواحدة، الأمر الذي يسره التصور الكانطي المدموج في صيرورة البرهنة الراولسية، بما أن هؤلاء الأفراد هم شخصيات أخلاقية في البدء وتجمعهم عقلانية التصور الذي هو بالنسبة لكانط يتجه إلى بنية العقل العملي في حد ذاته، ويبدو غرض راولس بين في هذا المقام، إنه تأسيس المحيط المعرفي لعقلانية الاتفاق الذي سيحصل تصور موحد حول مبادئ العدالة، هي الخلاصة التي تعني أن "كل ممثل يكون مسؤول عن المصالح الأساسية لمواطن حر ومتساوي الحقوق"[3].

ولأن أفراد الجماعة عقلاء، ويعرفون حجة واحدة، فهذا يؤدي بهم في النهاية إلى الاتفاق على مبدأين أساسيين من مبادئ العدالة، تتصفان بالأولية وبالضرورة لأجل حياة سعيدة تكون فيها الحرية واحترام حقوق الأشخاص قيم أولية، إنها

---

1 Ibid p. 38

2 Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique p. 403

3 Jean Rawls: La justice comme équité p. 39

حالة تفترض حضور الصيغة العقلانية التي تميز مبادئ العقل العملي حيث القبلية هي التي تكفل الاتفاق[1]، وعبر هذا التأسيس المعرفي لما اصطلح عليه راولس حجاب الجهل استطاع راولس تجاوز منطق الاختلاف المصلحي الذي يجعل مثلا من الرجل الغني ينظر إلى الضرائب على أنها ضرب من الظلم الاقتصادي والاجتماعي في حين يكون العكس هو الصحيح بالنسبة للرجل الفقير إن الوظيفة التي يؤديها حجاب الجهل تبدو ضرورية لإحداث الاتفاق العقلاني، وقيام منطق موحد للتفاهم الاجتماعي حول التوافق بين الخير والعدالة.

د- مبادئ العدالة:

تخلص جماعة العقد الاجتماعي عند راولس إلى تقرير مبادئ تتأسس على الفهم الكوني للقيم الإنسانية من حرية وحق إنساني وسعادة الجميع بوصفها صيرورة ضرورية عن اتفاق المنصف، وهي المبادئ التي تكفلها العدالة بوصفها منطق أخلاقي يمكن من تصور الاختلاف والمساواة وهنا يضع راولس مبدأين للعدالة هما:

المبدأ الأول: مبدأ المساواة في الحرية، وله الأولوية فهو يهدف إلى ضمان الحريات والحقوق المتساوية للجميع لأنه يصادر بالمبدأ القائل، بأن كل شخص يجب أن تكون له حقوق متساوية للنظام الكلي للمجتمع[2]، أهم الحريات الأساسية هي ضمان الحريات السياسية (حق الانتخاب وكذا حق ممارسة السلطة) حرية التعبير والتجمع، حرية الفكر والوعي، احترام السلامة الجسدية والنفسية للشخص، حق الملكية الشخصية، والحماية اتجاه كل الاعتقالات الجائرة[3].

المبدأ الثاني: وهو مبدأ الاختلاف وغايته بناء عدالة اجتماعية واضعا في الاعتبار بأنه قد يكون هناك تفاوت اقتصادي في المجتمع، لذلك فإن العدالة هنا تقتضي تعويضا عادلا لهؤلاء الذين حرموا جراء هذا التفاوت، من هنا تسير هذه العدالة نحو تحسين حال الناس الأكثر حرمانا في المجتمع لأنها تقيد

---

1 Ibid. p. 117

2 Ibid. p. 93

3 Jean -François Dortier: Philosophie de notre temps p. 137

المصالح لأجل تحسين ظروف حياة كل إنسان[1]، هنا يفعل راولس رؤية تصورية لتقسيم الثروة بين الطبقات الممتازة اقتصاديا والمحرومة، إذ يجب أن تقوم الجهات السياسية المسؤولة على وضع إجراءات تطبيقية، بغية إحداث الموازنة بين هؤلاء الممتازين والمحرومين، سيحدد راولس طبيعة النظام الذي يمكن من تطبيق العدالة إنه نظام ديمقراطي يحترم الحريات. يظهر أن مبدأ الاختلاف هو مظهر توفيقي للمعضلة السياسية والاجتماعية التي قامت بين النظامين الليبرالي والاشتراكي، والذي تجلى في بعض الأنظمة الليبرالية الاجتماعية، وهي نماذج تطبيقية في بعض الدول الغربية مثل فرنسا وكندا.

ب- جون راولس والعدالة اتجاه الأجيال القادمة: ينظر الفيلسوف الأمريكي جون راولس إلى حق الأجيال القادمة في البيئة الطبيعية النظيفة من باب المفهوم المعرفي الذي أقره في نظرية العدالة وهو حجاب الجهل، إذ يضيف للموقف الأصلي الذي تتميز به الجماعة الواقعة تحت حجاب الجهل كونها جماعة لا تدرك انتماءها الثقافي، وكذلك التاريخي، ومن ثم فهي لا تدري أي جيل تنتمي إليه[2]، وبالنظر إلى هذه الخاصية التي تتميز بها الجماعة الافتراضية الراولسية، فإنها ستعمل على تقدير الوجود الإنساني بوجه عام دون أن يحدها حد الحاضر وحد المصالح فرؤيتها تتميز بالإطلاقية[3]، بهذا فلن تكون المسؤولية الإنسانية الحاضرة مدعاة للتفكير في الأجيال القادمة، بل أن امتداد المعنى الإنساني في أفق الجماعة التي تنظر من خلف حجاب الجهل، هو الذي يمكن من إثبات حق الأجيال القادمة، ذلك أن راولس يعترف بالعبء الثقيل الذي يمثله تصور الحفاظ على مصالح الأجيال القادمة مقابل الأجيال الحاضرة، بما يمثله من صراع بين مصالح الأجيال الحاضرة والأخرى القادمة[4].

من هنا يعترف جون راولس بأن فرض المسؤولية على الأجيال الحاضرة بغية الحفاظ على الأجيال القادمة ستمثل عبأ ثقيلا، بالنظر لما يتميز به الإنسان من أنانية تعني أولا بما يهم أناه في الحاضر الآني، أما إذا تجاوز الإنسان منطق الأنا الخاص فإنه

1 Jean Rawls: La justice comme équité p. 156
2 Ibid p. 108
3 Ibid. p. 117
4 Ibid. p. 269

سينظر إلى الإنسانية بمفهومها المطلق، من هنا تكون الفعالية المعرفية لمفهوم حجاب الجهل في نظرية العدالة التي تتميز بما أحدثته من ثورة أخلاقية في المنظومة الأيتيقية الغربية، ونعني بها تلك التي ميزت أمريكا الشمالية. وعليه فقد مكن راولس من تأسيس نظرية أخلاقية أعادت مفهوم العقد الاجتماعي الذي لا يعني العقد في الحاضر فقط، بل سيشمل الأجيال القادمة وهنا سنمكن من الحفاظ على الحق البيئي للأفراد القادمين في أفق الزمان[1].

4- أولية العدالة على الخير-الإجراء الراولسي والمقاربة الفكري الأمريكية:

يخلص الاستدلال المعرفي لنظرية العدالة الراولسية إلى الإقرار القائل بضرورة أن تسبق العدالة الخير، فليس الأمر هو أمر توزيع الخير توزيعا عادلا، إنما الأمر يتعلق بالمبادئ التي تتوزع وفقها هذه الخيرات وهي العدالة، لذلك يخلص راولس إلى ضرورة أن تكون العدالة مستقلة عن مبدأ الخير، لأن ما يهم هو مجتمع عادل إذ السعادة ستُتَضمن داخل قانون العدالة الديونطولوجي، وسيحتويها حتما، إذ المجتمع المنظم على أساس ما هو عادل سيصل في نهاية المطاف إلى الإقرار بالخير.

يحدد راولس القدرات الأخلاقية للشخصية الأخلاقية، فإذا هما قدرتين الأولى: تتعلق بالعدالة وهي إمكان فهم وتطبيع وفعل حسب العدالة، أما الثاني: فهي القدرة على إدراك مفهوم للخير وتعني البحث العقلاني عن تحقيق الخير، فالأمر يتعلق بعائلة منظمة من الغايات النهائية والموضوعية التي تعرف في نهاية المطاف قيمة الحياة الإنسانية، أو هي الحياة الجديرة بالعيش.

مكنت نظرية العدالة عند راولس من إثارة نقاش فكري في مواقع مختلفة من العالم، خاصة أنها أرادت الخروج بحالة توفيقية للنزعة الخلافية بين النزعتين الفردية والجماعية والتمكين من التوفيق بين الاختلاف والحرية. والحق أنها تلقت عدة انتقادات عبر المؤسسة الفكرية الغربية بوجه عام، فهذا عالم الاجتماع بودون R Boudon أستاذ علم الاجتماع بجامعة السوربون، يؤكد على أن هذه النظرية قد منيت بالفشل بالنظر إلى أنها تجاهلت إلى حد كبير المنطق الذاتي للعدالة عندما

---

1 Op.cit.. p. 270

ركزت على مجرد العدالة الاقتصادية القائمة على توزيع الخيرات الاجتماعية[1]، أما فيلسوف التأويل بول ريكور فقد بين الصفة العامة للبرهان الذي قدمه راولس، ففي كتابه العدالة يتبين أن مبادئ العدالة قد تم تحديدها وتحليلها قبل تعريضها للتصورات العقلية التي من الواجب أن يقوم بها حجاب الجهل[2]، أما خصم راولس العنيد الأستاذ في جامعة هارفارد روبير نوزيسك Robert Nozick فإنه يلاحظ على نظرية راولس في العدالة أنها تساوي بين جهود الفرد والتعويض الذي يأخذه عن هذا الجهد فالاستحقاقات الشخصية لا تساوي البتة المكافأة المادية التي ينالها بعد ذلك عن جهده المؤدى وبالنسبة له ((الإقلال من استقلالية الفرد وإنكار المسؤولية عن أفعاله، يعد سبيل مشكوك فيه بالنسبة لنظرية تريد من جهة أخرى إعلاء كرامة واحترام هؤلاء الأشخاص لذواتهم الإنسانية))[3]، وعلى الرغم من هذه الانتقادات التي قدمها روبير نوزيسك فهو سيعترف بالأهمية القصوى لهذه النظرية داخل التجديد الراهن للفكر الأخلاقي والسياسي الإنساني، فعلى الفلاسفة أن يندمجون حقيقة في فهم هذه النظرية والعمل داخلها[4].

والحق أن هذا التوازن الذي تمكنه نظرية العدالة داخل المجتمع يستطيع القضاء على الكثير من الانحرافات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، بما أنها تمد الفرد بالتقدير والاحترام مادامت حقوقه مصانة كليا وذلك أنه ((لما كانت المنافع الكبرى لبعض الناس مرتبطة بأرباح أقلهم حظا، فإن الفوارق تغدو مقبولة بيسر عظيم، ومن جهة أخرى، تتيح العدالة لكل إنسان أن يحسن التصرف بمشروعه في إطار الجماعات المتعددة))[5].

تعرضت نظرية العدالة للنقد، وخاصة مبدأ حجاب الجهل الذي بدا افتراضا غير معقول في عالم الحقائق، فهل من الممكن أن نتصور جماعة تخلت عن ميراثها الطبيعي الاجتماعي؟ وفي فرض تحقق هذه الحالة هل يمكن تحقيق أدنى تفاهم بين أفراد هذه الجماعة وقد تميزوا بالحيادية والجهل؟ ثم إلى أي مدى تتحقق الموازنة بين

---

1 R Boudon: "A propos des sentiments de justice" nouvelles remarques sur La théorie de justice, L'année Sociologique, 1995, Vol, 45, n° 2

2 Paul Ricœur: Le juste, Esprit 1995, p. 74

3 R Nozick: Anarchie Etat et Utopie, p. U F, 1988, p. 106

4 R Nozick: Justice et démocratie, Seuil, 1993 p. 165

5 جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر ص 101

العدالة والسعادة التي تبدو أنها غاية لن يخل منها المجتمع الليبرالي؟ لذلك يعلق غوتيي D Gauthier أستاذ بجامعة أكسفورد على حجاب الجهل على أنه خيال احتمالي لا غير ذلك أنه مهما دللنا وتصورنا فإن الجماعة الراولسية هي جماعة تدرك وجودها وخصوصيتها ومميزاتها وممتلكاتها وكل ما يتعلق بالهوية، فالأمر يتعلق بالاتفاق وفق سبيل المفاوضات على تقسيم عقلاني للخيرات، ويبدو التفسير الواقعي أقــرب إلى الفرضية التي تؤكد أن كل ما يتفق مع الغاية الخاصة لذلك الشخص فهي ما يجعله متفقا مع الجماعة بصفة عامة[1].

ولقد بدا لراولس بعد التحليل العميق الذي تعرضت له نظريــة العدالــة، أن العدالة لا تعبر عن ذلك المعنى الكوني الذي تصوره في البــدء، بــل هــي لائقــة للمجتمعات المتعددة كما هي مجتمعات أمريكا الشمالية، لذلك تكون فكرة العدالة ضرورية لاتفاق بين الأشخاص الذي يشعرون بالمساواة والحرية[2].

خلاصة- أو في التطبيع الليبرالي للعدالة

يعد كتاب جون راولس العدالة كإنصاف من المصادر الهامة للفلسفة الأخلاقيــة في الفكر الراهن، ليس فقط بإعادة تأسيسه المؤسسة الاجتماعية الليبرالية علــى توافــق الحرية والعدالة، بل بإعادة إثارة التصور الأخلاقي المعياري، بعدما تحولت الأخــلاق في القرن العشرين إلى ممارسة معرفية قائمة على ما يصطلح عليه ميتا أتيــك أو مــا بعــد الأخلاق الذي يعني مجرد تحليل لغة الأخلاق[3]، فنظرية العدالة تعــني اهتمــام آخــر بالفلسفة الأخلاقية النظرية واستشكال للتصورات الأخلاقية وفق الســؤال الفلســفي الذي يعتني بالمعايير وتأسيسها، وليس ذلك السؤال الذي يركز على مجرد ما هو معرفي متخليا عن منطق التشريع الأخلاقي الذي هو الغاية النهائية لفلسفة الأخلاق، مهتمــا بنسق المعرفة الأخلاقية مع نفي كلي لقدرة الأخلاق على وضع حلول عملية.

لقد أعاد راولس داخل الفكر الليبرالي إحياء التصور القائم على تقصي القيمة الأخلاقية في حد ذاتها دون الحرص كثيرا على تصورات الخيرية، وهو الأمر الــذي

---

1 D Gauthier: Morals by Agreement, Oxford University Press p. 246

2 Michel Métayer: La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels» p. 156

3 Encyclopédie De La philosophie p. 1392

أعاد إلى التصور الأخلاقي النـزعة الكانطية ذات الخصوصية الراهنة في الفكر الأخلاقي الإنساني عامة، غير أن النظرية الراولسية لا تستبعد تماما العلاقة التضمنية بين العدالة والخير ((فإذا كان مفهوم العادل سابقا مذهب الخير، فإن الأول يتضمن الثاني في آخر المطاف، هناك اتفاق بين العدالة والخير، وإن المجتمع المنظم جيدا بدءا من العادل، ألا يحقق خير الجماعة؟))[1] لذلك تركز النظرية الأخلاقية عند راولس على تأسيس بنية أخلاقية توفق بين المعايير الأخلاقية، لكن تحت وجهة التصور الأخلاقي القبلي الذي يعتني الاهتمام بالقانون الأخلاقي الذي يسير الخيرية داخل المجتمع.

لقد كان لنظرية راولس أثر كبير على سير الحياة السياسية والاجتماعية في أمريكا الشمالية خاصة عند الاقتصاديين والحقوقيين، إلى حد أن بعض العروض القانونية قد أبدت التزاما بها، ويبدو أن هذه النظرية قد استلهمت الإصلاحات الكبرى التي جاءت في الفترة السياسية التي حكم فيها الرئيس الأمريكي روزفلت.

يحرص راولس الذي عاصر الصراع العالمي العام من حروب ساخنة وأخرى باردة وحروب في إطار هذه الحرب الباردة ونعني بها حرب الفيتنام، على ضرورة تفادي التصورات المثالية القائمة على وعود الدولة العالمية الواحدة، هنا يضع راولس استثناء فالتصور الكانطي القائم على الوعي العالمي بالسلام هو مقاربة لا تمكن من السلام العالمي فالعرف الحاكم للأمم هو النـزوع نحو الاستقلالية والخصوصية هنا يسجل راولس ملاحظة فلابد من الاهتمام بالمجتمع المحلي المنظم، أما المجتمعات الأخرى فهي تمتلك الاختيارات باستثناء أنها يجب أن تحترم حقوق الإنسان[2]. والأمر هكذا يكون راولس من الفلاسفة الذين تجاوزا فرضية الدولة العالمية Le Cosmopolitisme التي بدت تقليدا رواقيا يتوافق كثيرا مع زمان نهاية الصراع الأيديولوجي للأنظمة الشمولية[3]، وكذا مع تصورات العولمة، غير أن الغاية الفلسفية لنظرية العدالة تظهر في وضع أسس مجتمع منظم داخل الممارسة الديمقراطية الغربية الأمريكية.

---

1 جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر ص 101

2 Jean Rawls: La justice comme équité, p. p. 32 33

3 Ryoa Chung et Geneviève Nootens: Le cosmopolitisme - Enjeux et de Montréal, Canada 2010, p. 07 débats contemporains, p. u

تعبر نظرية العدالة عند راولس عن مرحلة هامة من تاريخ الفكر الأخلاقي السياسي وهي المرحلة التي أرادت إعادة تأسيس الأسس الأخلاقية على المعايير النظرية ومن ثم تعيد إحياء التصورات الأخلاقية المعيارية التي بدت بلا معنى في عصر النفي الذي اقتضته النزعة العلمية المتطرفة، هنا يحضر كانط لرأب الصدع ويشارك مرة أخرى في ترشيد العقل الأخلاقي الغربي، ممدا إياه في عصر العدمية بالموازنة الأخلاقية العقلانية.

تندرج المقاربة الأخلاقية الراولسية ضمن مجموع نقدي غربي، ركز على نقد ممارسات العقل الحديث ونتائجه السلبية التي تمثلت في تجاوزات أخلاقية والسياسية خطيرة على صعيد العيش الإنساني، وهي نظريات حضرت في القرن العشرين، تدعو إلى التواصل والعيش المشترك في الفضاء الإنساني المميز بخصائص الروح الإنسانية والذي يجب أن يمتلك رحابة الوجود القائم على التواصل ورعاية حق العيش معا، ويكون راولس من أشد الدعاة إلى العيش المشترك وفق قيمة العدالة التي تعني المساواة والتوازن والسلم الاجتماعيين.

غير أن نظرية العدالة عند راولس تطرح أكثر من السؤال حول بنيتها التصورية خاصة تلك المتعلقة بفكرة العقد الاجتماعي؟ وبالبنية الافتراضية لحجاب الجهل ثم الاختيار الذي مكن من تطبيع بين العدالة والخير أو بين الديونطولوجيا والمنفعة؟ والحق أن النظرية الراولسية قد مكنت من تأصيل كامل لمشروعية النظام الليبرالي بذلك التطبيع العقلاني بين القيمة الأخلاقية القبلية والمنفعة، وهنا تستفيد كثيرا من النقد الماركسي، وتحرر الطبقات من المسؤولية الاجتماعية عندما تمكن من إقرار منطق التعويض، فالأغنياء سيقدمون هذا التعويض الاجتماعي للفقراء وهم يتمتعون بالحرية الليبرالية الكاملة داخل ممارسات النظام الرأسمالي فقد انطلق راولس من المؤسسة الأمريكية ومفهومها عن العدالة والخير والحرية ففكرة أولية العدالة عن الخير[1]، هي بمعنى آخر تأسيس أخلاقي لمشروعية الليبرالية وممارساتها. ومن ثم تبرير اللامساواة الاجتماعية[2]، والملاحظ على المبادئ التي صاغها راولس هو تناقضها

1 Monique Canto - sperber et autres: Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale, T 1, p. 1006

2 Ibid, T 1, p. 1007

المبدئي، فالمبدأ الأول وهو مبدأ الاختلاف يمكن من التساوي المطلق في الحقوق بحيث أن حق كل فرد في الجسم التعاوني للمجتمع تساوي حقوق كل أفراد هذا المجتمع، غير أن المبدأ الثاني يبرر التفاوت الاجتماعي ويمكن منه، فهو يبين صيغة للتراتب الاقتصادي للمجتمع ومن ثم الملكية الخاصة التي تحرم فئات عريضة من حق هو في البدء ضروري لأنه يدخل في إطار الحقوق التي اتفقت عليها الجماعة، لنسأل عن الظروف التي أدت إلى هذا الاختلال خاصة في المجتمعات الليبرالية كالمجتمع الأمريكي، حيث ترتكز الثروة في يد أقلية بينما تحرم منها الفئة العريضة من هذا المجتمع.

إشكاليات وهموم أخلاقية
حول تقنية الاستنساخ

د. يسرى وجيه السعيد
جامعة حلب- سوريا

إن الشيء الذي يتفق عليه الجميع هو أننا نعيش ضمن ظروف حضارية تعد بمثابة الأحلام الوردية التي تحققت للجميع، وذلك لما تحتويه هذه الظروف من رقي في الشروط المادية، لكن، كثيراً ما يتناسى الناس أثر التقدم المادي، وذلك بسبب ما يوفره عليهم من العناء وإقلال التعب، ولا بد أن نؤكد هنا أن مشكلة الإنسان ستظل مشكلة حضارة ومشكلة فلسفية مفتوحة لأنها تعد مشكلة قيمية، ولاشك أن فلسفة هذه الأيام، هي كما دائماً لا ترضى بالواقع بل تحاول الوصول إلى المثل الأعلى، إذ يعيش الإنسان في بيئة قد تحمل له أسباب الأذى الجسدي والنفسي بمقدار يفوق الملذات الحسية التي تتأتى له من التقدم التقني، فنحن على أبواب إطاحة بكل القيم الراهنة التي اعتدنا أن نتكيف معها، بل نحن على أبواب مرايا جديدة تعكس وجوهاً قد لا تكون وجوهنا، هذا لم يعد أضغاث أحلام، بل قاربنا الوصول إلى هذه العجائب، فالاستنساخ أصبح قاب قوسين أو أدنى منا، واليوم العالم أجمعه مطالب بوقفة تأمل صادقة، ورأي حازم ومبني على تحليل عميق لجذر المسألة الوراثية، والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة اليوم: هل نقول للعلم البيولوجي كفى؟ أم ننتظر النتائج لنصدر الأحكام؟

أولا- لماذا نحظّر الاستنساخ وما هو هذا الكابوس؟

تذكر البشرية والإنسانية جمعاء المآسي التي تعرض لها علماء كبار عاشوا من أجل أبحاثهم ومن أجل تطوير المجتمع الذي انتموا إليه، فقد أُهِدر دم الكثير منهم وكان المجتمع في وجه أبحاثهم وأفكارهم، واليوم تطور العلم وتطورت أبحاث

العلماء إلى الحد الذي انقلب فيه مقياس الأشياء، بل وانقلبت كل الموازين معه، ولا ننكر أن العلم قد ارتبط عبر تاريخه بالحضارة، وبتطوير هذه الحضارة، لكن ما قدمه العلم في القرن العشرين جعل الإنسان يقف وقفة تأمل طويلة قبل أن يبدي رأيه في أي منجز علمي يتم الإعلان عنه، لقد أصبح العلم بمثابة المهدِّد للإنسان وللحضارة والمدنية إذ أن الحروب الكيماوية والنووية والجرثومية دمرت جزءاً كبيراً من الأرض، وهي اليوم تهدد الأجزاء المتبقية، وهذا لا يعني مهاجمة العلم بكل جوانبه؛ لكن ما نعنيه هو أن تطبيقات العلماء لنتائج أبحاثهم قد ابتعدت عن إفادة الإنسانية جمعاء، بل تركزت على إفادة طبقة معينة وبالمقابل إلحاق الضرر الفادح والغير إنساني بطبقات أخرى، وهذا ما تناوله البحث بشيء من التفصيل في ما سبق، وقد قدمت الهندسة الو راثية كفرع علمي هام ورئيسي في القرن العشرين العديد من الإنجازات التي أفادت البشرية من جهة، وشكلت خطراً جاثماً على حياة الكثيرين من جهة ثانية. وها هو الإنسان يقترب بشكل خطير، وبخطى متقاربة من تشكيل نفسه، وما يحمله ذلك من مغامرة أو لنقل مخاطرة، فبعد إنجاز الخريطة الشاملة للجينات البشرية، أصبح ذلك قاب قوسين أو أدنى من العلماء، فقد كان أخطر ما قدمته التطورات في مجال الهندسة الوراثية هو تقنية الاستنساخ أو الكلونة *Cloning* ففي عام 1996 وفي شهر تموز تحديداً أعلن إيان ويلموت(*)، عن استنساخ شاة استنساخاً جسمياً وأسموها - دوللي - نسبة للمغنية الأمريكية دوللي بارتون الشهيرة، وطبعاً ما إن نشرت مجلة الطبيعة الخبر حتى جُنَّ العالم بما سمع وتتالت ردود الأفعال وكان معظمها رافضاً للخبر.

فمن هو هذا الوافد العلمي الجديد؟ ولماذا هذه الدهشة والريبة منه؟ لقد أثار الاستنساخ كل هذه الضجة الإعلامية والتساؤلات الإعلامية الفلسفية والأخلاقية والفتاوى الدينية الرافضة، وكان السبب الرئيسي لذلك هو خروج الاستنساخ عن قاعدة التوالد الجنسي الطبيعي المألوف منذ نشأة الحياة الإنسانية الأولى ن لقد شكل الاستنساخ خرقاً لتلك القاعدة فهو عبارة عن شكل من أشكال التوالد الخلوي اللاجنسي الذي يتم بانقسام الخلية الأنثى أو البويضة بعد أن تتضاعف صبغياتها ولكن دون تلقيح أو إخصاب من قبل الخلية الذكر أو النطفة ن أي كما يحدث في

* إيان ويلموت: دكتور وباحث بيولوجي في معهد روزالين في اسكوتلندا

التوالد الجنسي ن وأما عن النتيجة فهي متطابقة في الحالتين لأن الناتج هو جنين سوي!!! هذا تماماً ما حدث في تجربة دوللي وربما غيرها مما سيكشف عنه المستقبل، وإذا عدنا إلى الأصل اللغوي الذي جاءت منه التسمية فإن كلمة استنساخ في اللغة العربية تعني كتب كتاباً عن كتاب حرفاً بحرف، وأما إنجليزيا فمرادفها *Cloning* وهي مشتقة أصلاً من اللغة الإغريقية، وهي في التطبيق البيولوجي تأخذ معنى نسيلة أي الخلية المفردة الواحدة التي تنتج الأنسجة من تكاثرها، وقد ورد في المعجم البريطاني *Oxford* والقاموس الإلكتروني *Webster* المعاني الآتية لمصطلح *cloning*:

- نسخة طبق الأصل.
- كائن ينتج من التكاثر اللاجنسي (خضرياً) مثل النباتات.
- ما ينتج من نمو خلية جسدية من والديه ويتماثل وراثياً؟؟؟؟؟

وهنا لابد من الإشارة إلى أن هناك فرق جوهري بين الاستنساخ بوصفه أحد تجليات الهندسة الوراثية، وبين الهندسة الوراثية ذاتها فهذه الأخيرة تهدف إلى إضافة جينات جديدة تحمل للكائن إمكانية ظهور صفات لم تكن به من قبل، بينما الاستنساخ يؤدي كتقنية إلى تكوين نسخة وراثية مطابقة[1]، وإذا كنا قد ذكرنا الخيوط الأولى لبزوغ فجر علم الهندسة الوراثية، فإن أدبيات الخيال العلمي تعتبر الشرارة الأولى الحقيقية التي بشرت بتقنية الاستنساخ، وها نحن نسرد المراحل التي مهدت للوصول إلى النعجة دوللي والتي تعتبر اللبنة الأولى في علم لاتتفاءل به كل أقلام الكتاب سواء كانوا من داخل الميدان العلمي أم من خارجه.

بدأ التمهيد لحدوث هذا المنجز العلمي الهائل كما ذكرنا مع الخيال العلمي حيث كتبت الروائية ماري شيلي في عام 1818 رواية "فرانكشتاين،" أو "بروميثيوس المعاصر"، وقد أثرت هذه الرواية بشكل كبير على الحضارة الغربية حيث أوحت لمئات الأقلام والكتب والأفلام، وهي رواية تتحدث عن الدكتور فرانكشتاين الذي يروي طموحه اللامتناهي والكبير في خلق شخص بالغ بغض النظر عن سلامة الآخرين، وعندما ينجح في ذلك يصيبه النفور من ملامح هذا

1 - رضوان يسري، -قضية استنساخ الإنسان، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، مصر، 2000، ص 18.

المخلوق الفظة، ويندم الدكتور ويتمنى لو مات المسخ، وبرأي الكاتبة شيلي فـإن المسخ الحقيقي هو الدكتور وليس مخلوقه القبيح، وأما المسخ فتبدأ رحلـة كآبتـه وعذابه وتنتهي الرواية بالخلاص والتسامي، لأن هذا المخلوق الوحيد يتعلم الحـب وتشبه شيلي هذا المخلوق بالمسيح لأنه يغفر الخطيئة، وهو كالإنسان يكره العابثين الذين يؤذونه، وتنتهي الرواية بأن يصبح المخلوق أكثر إنسانية من العـالم الـذي صنعه، ومن حينها ربما بدأ خوفنا من العلماء، ومن معرفتهم التي تمكنهم من تغـيير مصيرنا[1]، ثم جاء كتاب(عالم جديد شجاع)[*] عـام 1932 للكاتـب البريطـاني ألدوس هكسلي ليتحدث عن إمكان اقتسام النطفة لعمل نسخ من الإنسان، كمـا يمكن تقسيم البشر إلى طبقات عليا ودنيا، ومن ثم إعطاء كل طبقة ما يناسبها مـن عمل من أجل الوصول إلى عالم جديد، كما تحدث الكاتب تشـارلز إيريـك في روايته(عالم بلا رجال)، والكاتب بول أندرسون في(كوكـب العـذارى) عـن استنساخ أبناء من النساء دون أن يكون هناك حاجة للرجـل المتسـلط الأنـاني، وتعيش النساء على كوكب الأرض دون رجال، وتحدثت الأديبة نانسي فريـدمان في "جوشوا ابن لا أحد" عن استنساخ الرئيس جون كينيدي بعد اغتياله، وصورت لنا كيف كان حكمه سيستمر[2].

وكتب آلفين توفلر كتابه الشهير(صدمة المستقبل) الذي حقق أرباحاً هائلة في الفترة بين عامي 1965 و1970، وصف توفلر في هذا الكتاب مسـتقبل البشـرية الرهيب في غالبيته، وأن التغير الاجتماعي يحدث بسرعة متزايدة نفقد معهـا كـل مرتكزاتنا، وننجرف معه إلى بحور الفوضى الاجتماعية. يقول توفلر في كتابه: "من المهم أن يعرف العامة أن ليدربرج[*] ليس وحده في مجتمع العلماء فالكثيرون مـن زملائه العلماء يشاركونه المخاوف من الثورة البيولوجية. إن القضـايا الأخلاقيـة

---

1 جريجوري، -من يخاف استنساخ الإنسان؟، ترجمة: احمد مستجير وفاطمة نصر، القاهرة، 1999، ص 124.

* عالم جديد شجاع: كتبت هذه الرواية عام 1932 للكاتب الإنكليزي الروسي هكسـلي وأحدثت ضجة هائلة.

2 فتحي، محمد، -الاستنساخ: نسخة منك دون أن تدري، دار اللطائف، القاهرة، مصـر، 2003، ص 19.

* ليدربرج: هو جوشوا ليدربرج عالم الوراثة وحائز على جائزة نوبل ومتنبأ بكلونه البشر في عام 1980.

والسياسية التي يثيرها علم البيولوجيا الجديدة يجفل منها العقل. من سيعيش ومن سيموت؟ من هو الإنسان؟ من الذي سيتحكم في الأبحاث بتلك المجالات؟ كيف ستطبق النتائج الجديدة؟ ألا يحتمل أن ينفلت زمام أهوال لسنا مستعدين لها؟ يرى الكثيرون من كبار العلماء أننا نقترب حثيثاً من - هيروشيما - بيولوجية "[1].

كما يستشهد توفلر برأي عالم عربي الأصل هو سعد حافظ[*] الذي تنبأ أنه خلال العشرة أو الخمسة عشر عاماً القادمة، سيصبح بإمكان أي امرأة أن تشتري جنيناً صغيراً تأخذه إلى طبيبها فيزرعه في رحمها، وتحمله تسعة أشهر لتلده بعد ذلك كما لو أنها حملت به منذ البداية، وهكذا جاءت روايات وأدبيات الخيال العلمي وكأنها تلك العرافة التي تتنبأ بالمستقبل فلم تقف الروايات عند صدمة المستقبل، بل قدم دافيد روفيك في عام 1978 كتاب خيال علمي *image inis* تحدث فيه عن استنساخ آدمي لأشباه هتلر، وفيه يبين الكاتب ما يترتب على إعادة تواجد هتلر من دمار وحروب. كما قدم مارسيل بلانك في عام 1981 كتاباً بعنوان "استنساخ الثدييات هل يكون للإنسان أيضاً" وهكذا من خيال الأدباء إلى واقع العلماء، فقد أكدت مجلة الطبيعة التي نشرت خبر استنساخ دوللي أنه مع ولادة دوللي بدأت رحلة التنبؤات، وأن استنساخ البشر من خلايا بالغة أمر يمكن انجازه في وقت لا يتجاوز عشر أعوام، ومع أقلام الكتاب ومع تلك الروايات كانت أبحاث العلماء أيضاً مستمرة وبشكل دؤوب في مخابرهم، ففي عام 1950 تم أول تجميد ناجح للحيوانات المنوية للثيران من أجل التلقيح متأخراً في الأبقار مع انتقاء نوعيات عالية منها (عند درجة 79) أما في عام 1952 فقد تمكن العالمان روبرت بريجرز وتوماس كينغ في فلاديفيا من تطبيق فكرة عالم الجينات الألماني هانز سبيمان الذي اقترح تجربة سماها التجربة الخيالية، وفيها يتم دمج نواة خلية مضغية لأحد الضفدعيات مع خلية المبيض المنزوعة النواة وهدفه من ذلك التأكد من فرضية تقول: إن كل خلية من خلايا المضغة الفتية تحتوي عل كامل المعلومات الوراثية، وذلك لاستنساخ فرد كامل وتام وقد تم ذلك على يد العالمان بريجرز وكينغ بنجاح وذلك لحصول على شراغيف صغيرة لأحد الضفادع المسماة أبو ذينبة، لكن عام 1962 يعتبر

1 جريجوري، –من يخاف استنساخ الإنسان؟، مرجع سابق، ص 142.
* سعد حافظ: بيولوجي يحظى بتقدير عالمي.

التاريخ الحقيقي لبداية أبحاث الاستنساخ حيث استطاع العلماء بإشراف العالم جون جوردن من استنساخ أول ضفدع كامل من شراغيف متقدمة في العمر، وذلك عن طريق تطبيق الهندسة الوراثية في مجال عالم الأجنة[1]، ومن الجدير بالذكر أن عملية الاستنساخ عملية تمارسها العديد من النباتات منذ القدم حيث يقوم المزارع بأخذ الجزء المسمى برعم والقادر على النمو في النبات أو تجزئة البرعم وأخذ الأجزاء ثم تتم زراعة الأجزاء في بيئة مغذية يتوافر بها العناصر الغذائية الضرورية لنمو الأكسجة المكونة للأعضاء الجنينية والتي تتابع نموها لتعطي نبات يمثل نسخة متشابهة من النبات الأم بالإضافة إلى أن هناك نوع من البكتريا التي تنقسم انقساماً بسيطاً فتعطي الخلية البكتيرية الواحدة خليتين وهما يمثلان نسخة طبق الأصل من الخلية الأم، إذن ما بحث فيه العلماء في مخابرهم وما توصلت إليه أبحاثهم من نتائج تطبقه بعض النباتات والكائنات الحية بشكل تلقائي وعفوي وهذا يقودنا إلى نتيجة أن ما توصل إليه العلماء هو بمجرد كشف علمي لأمور كان يجهلها العلم وليست خلقاً بأي شكل كان وهذا الكشف عن حالة مخالفة أو نادرة لما هو مألوف أي للتكاثر الجنسي فتحت المجال أمام مخاوف وآمال كثيرة لأنها منافية للطبيعة، واقصد بذلك تقنية الاستنساخ أو التكاثر اللاجنسي فنحن نعلم أن جسم الإنسان يتكون من كمية هائلة من الجزيئات، وتتكون الجزيئات بدورها من خلايا متجاورة تتكون من مادة تسمى السيتوبلاسم وبداخل كل خلية يوجد جسم صغير اسمه النواة، وهي تحتوي على أجسام صغيرة تدعى كروموزمات وجميع الخلايا البشرية باستثناء بويضة المرأة وحيوان منوي للرجل تحتوي على 46 كروموزوم، يحتوي على عدد هائل من الأجسام الدقيقة تسمى الجينات، وهذه الجينات التي تحدثنا عنها بالتفصيل سابقاً هي الكلمات التي تشكل كتاباً يصبح فيما بعد إنسان، وكما تختلف نسخة كل كتاب عن الآخر، يختلف البشر فيما بينهم، وإذا كنا قد استثنينا نواة البويضة والحيوان المنوي من عدد الكروموزمات التي تحتويها فذلك لأن البويضة والنطفة تحتوي نواقما على 23 كروموزوم وليس 46 أما اتحاد هما فيكون نواة واحدة وكاملة تتناسخ، وتتكرر لتتحول إلى جنين ثم إلى إنسان. هكذا

---

1 الجمل عبد الباسط، -الهندسة الوراثية للشباب، مكتبة ابن سينا للنشر، القاهرة، مصر، د، ت، ص 21

إذن تتم عملية التكاثر فالتكون ثم النمو، فنواة الحيوان المنوي هي التي تخصب البويضة هذا ما كان العلماء يعتقده، لكن د. ويلموت وجد مخرجاً لتغير هذه الطريقة، فنلاحظ في حالة الإخصاب الذاتي (الاستنساخ) فإن الوصول إلى الخلية الأولى يتشكل منها الجنين يتم بطريقة ثانية، مخالفة لالتحام البويضة الأنثوية بالحيوان المنوي، وهذه الطريقة تتلخص في إزالة نواة بويضة المرأة بحيث نستبعد كل مادة البويضة الوراثية، ثم تتم زراعة نواة خلية عادية - لا يشترط نواة النطفة - من خلايا الإنسان المطلوب استنساخه، ومن ثم يتم استعارة رحم امرأة لتوضع فيها النواة والبويضة، هذا بالنسبة للإنسان أما ما حدث بالنسبة للنعجة الدولي فهو شبيه بذلك فهناك ثلاث نعاج - أمهات - للنعجة دوللي: النعجة الأولى أخذ منها البويضة وانتهى دورها بمجرد تفريغها من النواة، والنعجة الثانية أعارت رحمها فقط لاحتضان البويضة، وأما النعجة الثالثة فهي الأم الحقيقية؛ لأنها هي من أعطت الخلية. وهكذا ولدت دوللي دون ذكر أو حيوانات منوية. وأكد ويلموت أن بإمكانه أن ينسخ من دوللي ذاتها العشرات بنفس الطريقة، كما أكد جراهام بلفيد مدير معهد روزالين الذي استنسخت فيه دوللي أنه تقرر إنشاء شركة لتطوير تقنية الاستنساخ لخدمة صحة الإنسان[1]، وأما ما تنبأ به ويلموت فهو نجاحه خلال عامين فقط من حديثه من نجاح الاستنساخ على الإنسان، وكان ذلك عام 1997 وها نحن اليوم بعد مضي إحدى عشر سنة على حديثه ولم يحقق نجاحه المزعوم.

إن ما أتى به ويلموت مع رفاقه من الباحثين لا يعد خلقاً بأي صورة كانت، وإنما هو كشف علمي لحقيقة كانت موجودة لكن تأخر معرفتها، لأن الخلق كما تعرفه جميع المعاجم هو إيجاد شيء من العدم. وأما الاستنساخ فهو عملية دمج بنواة خلية موجودة وحية أصلاً فالخصائص والصفات موجودة في الخلية، وفي عملية الاستنساخ يتم تكوين موجودات متشابهة ومتماثلة، وقد حاول العلماء الوصول إلى هذه النتيجة بعد سلسلة من التجارب والعمل الدؤوب الذي أثمر في النهاية، وتمثل في النعجة دوللي، وقد استغرق ذلك وقتاً طويلاً قد تكون بدايته بعد العقد الثالث من القرن العشرين بشكل عملي أي بعد أن قرر الحزب النازي بقيادة هتلر

---

1 الصوفي، ماهر احمد، -الاستنساخ البشري بين الحقيقة والوهم، مكتب الشعار للطباعة، 1997، دمشق، ص 7.

إيجاد عرق متميز من البشر في ألمانيا، لكن في وقتها لم تكن التكنولوجيا المطلوبة متاحة، فاكتفى النظام الهتلري بتعقيم 56000 شخص بهم عيوب وراثية بدعوى الحفاظ على نقاء الجنس الآري[1].

وهكذا أتى الاستنساخ بعد سبعة عقود بنتائج تبشر بالحصول على نسخة حسب الطلب من نبات أو حيوان أو إنسان!! نود الحصول عليه، ويبقى القول الفصل في هذا المجال: إن هذا الكشف العلمي هو مجرد تلاعب والتفاف بسيط على قانون مألوف من قوانين الطبيعة، وهو قانون التكاثر الجنسي وقد شبه فوزي محمد حميد ذلك بقوله" إن مسار عملية التكاثر الجنسي سارت وفق مسرحية جديدة اختلف فيها الممثلون ومسرح التمثيل قليلاً عن المسرحية المعتادة التي كان يقوم بها البطل - النطفة - والبطلة - البويضة - بالتزاوج في عرس جميل في قاعة فندق الرحم الإنساني ذي النجوم الخمسة، أما في المسرحية الجديدة فالعروس أكبر سناً - الخلية الجسمية - ونحيل جائع يرفض أن يشاركه في عروسه - البويضة الخالية من النواة - فيلتحم معها وتلقي نواتها خارجاً في عرس جديد في أحد البحار الصغيرة - أنابيب الاختبار - والجمهور هنا هو أعين العلماء التي تعيش هذا الحدث وتراقبه عن كثب ثم يقضي العروسان شهر العسل في فندق جديد - رحم الأم البديلة - حيث يقيمان فيه إقامة مؤقتة "[2]. فيغدو الاستنساخ بذلك جهد علمي إنساني يمكن تقيمه من خلال أهدافه ومساعيه والأدوات التي يستخدمها، وإن فهم هذا الجهد يستلزم منا الإحاطة التامة بكل نقاطه، وتوضيح سلبياته وإيجابياته أيضاً، فإذا كان العالم قد أبدى ضجة هائلة ترافقت مع الإعلان عن دوللي فإن ما يجب توضيحه هو أن هذه التجربة التي عانت منها جهود العلماء حتى توصلوا إلى تلك الصورة التي ظهرت للجميع لم تكن بمثابة التجربة الكاملة ففيها العديد من النقاط التي تستوقفنا وتحث العقل البشري على التأمل فيها، بل والاطمئنان إلى أن استنساخ الإنسان يكاد يكون حلماً من ناحية، وأن ذلك الحلم ليس قريب المنال من ناحية ثانية، إذ تعد النعجة دوللي ثمرة حوالي ثلاثمائة تجربة كانت هي وحدها

---

1 دوس، سينوت حليم، -استنساخ الإنسان حيا أو ميتا، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1999، ص 26.

2 حميد فوزي محمد، -الاستنساخ البشري بين التحليل والتحريم، دار الصفدي، دمشق، 1999، ص 214.

الناجحة وحتى دوللي فإن في إنجازها العديد من نقاط الضعف التي تستفز العقـل على التفكير بها، ومن أهم هذه النقاط هو إجراء التجربة على كائن ثديي واحد إذ تعد أل 277 محاولة التي أجراها ويلموت هي تجارب على نفس الحيوان - الخراف - على الرغم من وجود كائنات عديدة أعقد منها وراثياً، أي أن احتمال فشـل التجربة عليها كبير كالفأر مثلاً، حيث فشلت التجارب التي أجريت علـى أجنـة الفئران في إنتاج فئران قادرة على الحياة، وأما إذا تساءلنا عن سبب اختيار الخراف كعينة لتجارب ويلموت فإن السبب في ذلك يعود إلى أن الخراف لا تبـدأ في أداء وظائفها – حين تكون أجنة – إلا بعد انقسام الثاني للخلية، وهذا يعـني إعـادة برمجتها وراثياً قبل توجيهها لإنتاج كائن حي، كما أن نجاح تجربة دوللي لم يتم إلا مرة واحدة من ضمن 276 حالة أخرى فاشلة، وهذا من وجهة نظر العلم لا يعـني التعميم لأن التعميم يشترط نجاح التجربة على أكثر من 50%، وبالتالي الحكم على قبول هذه الحقيقة العلمية مشكوك به أيضاً، ومن ناحية أخرى، إذا كان ويلمـوت قد زعم بأن الاستنساخ يتم بأخذ نواة أي خلية جسدية في كائن حي فإنه بالمقابل اختار خلية من ضرع أنثى الغنم لتجربته، و لم يجري تجارب على خلايا من مناطق أخرى في جسم أنثى الغنم، وما يدفع لإضعاف تجربته هنا هو أن السلوك الـوراثي للخلايا يختلف من خلية لأخرى إذ لا يمكن إجبار كل الخلايا على ارتداد أطقمها الوراثية إلى الحالة الجنينية فالسؤال هنا: إذا كانت تجربة دوللي نجحت على خلايـا الضرع، فهل تنجح مع الخلايا العصبية؟ وهل تنجح مع خلايا المـخ؟ أو خلايـا القلب؟ هذا مع الإشارة إلى أنه في تجربة دوللي ما يزال بخليه البويضة التي تحتـوي على نواة الخلية الجسمية 10% من المادة الوراثية لخلية البويضة فإن ما يبعث علـى السؤال هو: إلى أي مدى سيتم التوافق الوراثي بين المادة الوراثية المضافة وبين مـا يبقى من مادة وراثية أصلية وإن ما يبعث على الخوف هو إمكانية إصـابة دوللـي ببعض الأمراض الوراثية[1]، التي قد تأتيها من الطقم الوراثي للنواة الأصلية، أو من المادة الوراثية المتبقية في خلية البويضة المستضيفة، فالمثير هنا هو الانتقـادات الـتي جاءت بعد هذا الكشف العلمي مما يخفف من المخاوف التي يتوقعها العلماء مـن استنساخ الإنسان، فهذه الانتقادات توضح إلى درجة كبيرة صعوبة النجاح في هذا

1 الجمل عبد الباسط، -الهندسة الوراثية للشباب، مرجع سابق، ص 31.

الإنجاز فكما قرأنا كانت تجربة دوللي الناجحة هي واحدة ضمن سلسلة من التجارب الفاشلة من ناحية، ولم تكن هذه النسخة مؤمنة من الإصابة بأمراض وراثية من ناحية ثانية، مما يعني أن استنساخ مخلوق حسب الطلب وبمواصفات قياسية يكاد يكون مستحيلاً، أضف إلى ذلك أن العلماء بسعيهم الدؤوب لتخليص البشرية من آلامها يزيدون في الألم ويعمقونه، إذ تأتي محاولة العلماء في الاستنساخ الحيوي وزرع الأعضاء مرعبة إذا ما تأملنا المخاطر المترتبة على هذا الحدث، ونخص بالذكر مجال زرع الأعضاء أو نقل الدم الحيواني إلى الإنسان فقد أكدت هيئة الدم البريطانية تحفظها اتجاه ما يعلن عن إمكانية نقل بلازما الدم الحيوانية، وأوضحت أن استخدام بلازما الدم البشرية المأخوذة من الحيوانات أمر جيد من الناحية النظرية لكن الهيئة لا تستطيع أن تؤكد ذلك قبل انتهاء التجارب أن هذه البلازما الجيدة تعادل تماماً البلازما البشرية وأيضاً تعجز عن التأكيد على أن هذه الحيوانات لن تمرر أمراضها إلى الإنسان، فعند التفكير في زراعة أعضاء حيوانات للإنسان فليس هناك ما يحمي هذا الإنسان من إمكان احتواء نسيج الحيوان على جرثوم أو فيروس يصيب الحيوان المعني ولا يصيب الإنسان، وبالتالي، عند الزرع يمكن أن ينتقل إلى جسد الإنسان، وبالتالي، يصاب الإنسان بالمرض، ليس هذا فقط بل ويمكن أن ينتقل العدوى إلى الآخرين[1]؛ فثمة مخاطر من وجود فيروسات لم يعرفها الإنسان بعد ويمكن لها أن تلحق به أمراضاً خطيرة لا يدري عددها إلا الله.

من الجلي بنا إذن أن نتريث في تطبيق التكنولوجيا المذهلة على الإنسان؛ فإن تمكن العلماء من التفوق في استخدام تقنية هندسة الجينات من أجل الوصول إلى إنتاج وفير وخصب في عالم النبات والحيوان عن طريق أخذ بعض الجينات من بعض الخلايا، ونقلها إلى خلايا أخرى من الفصيلة ذاتها سواء في النبات أو الحيوان وذلك من أجل الحصول على نبات يحمل مواصفات أفضل مثل الحنطة المقاومة للحشرات وحفظ البندورة، بدون تلف لفترة معينة وإيجاد ثمار ممتازة من النخيل، أو إيجاد وإنتاج حيوانات كالماشية بمواصفات من النوعية لألبانها، كل ذلك يعني إباحة الاستنساخ في عالم النبات والحيوان سواء بإيجاد خلايا تحمل صفات مرغوبة بطريقة التكاثر، أو تنمية الخلايا بالمختبرات، أو تعديل المورثات المتميزة بصفات

1 فتحي، محمد، -الاستنساخ: نسخة منك دون أن تدري، مرجع سابق، ص 33.

معينة، أو إلغاء وإزاحة صفات غير مرغوبة وكل ذلك مباح لأنه يخدم الإنسان وهذا هو الهدف الأسمى للعلم، بشرط البعد عن العبث والضرر بالإنسان لأن قدسية الإنسان وحرمته تمنعنا من جعله موضوعاً لإجراء التجارب على أجنته وتعريضها لإجراءات تقنيات الاستنساخ كالزج في الأنابيب والقطع وموت العديد منها أو تجميد البقية بطريقة علمية جافة.

ولعل الاستنساخ البشري قريب منا وذلك بسبب تكريس العلماء جهداً كبيراً في مختبراتهم من جهة، ولأن التقدم الهائل في مجال البيولوجيا وضع يد العلماء على اللغز الحقيقي لعملية التكاثر الذاتي التي تعتبر خاصة بأدنى الكائنات الحية التي تقوم به تلقائية، وها هو الإنسان مدعو اليوم لأن يهبط إلى مستو تلك الكائنات بعد أن أعلاه عقله، وأبلغه أسمى المواقع الإنسانية، وها نحن نضم صوتنا إلى جواب المجلس[*] الوطني الأمريكي للأخلاق الحيوية حين رد على طلب من الرئيس الأمريكي بيل كلينتون حول الاستنساخ قائلاً: "يجب إيقاف الاستنساخ الإنساني وذلك مؤقتاً، وهناك حاجة ملحة لمناقشة متروية يشارك فيها الجميع، حول المخاوف الأخلاقية الخطيرة التي يطرحها الاستنساخ الإنساني[1].

ثانيا-لا نمنع ولكن نقيد:

يؤكد العلماء أن محاولات استنساخ الرئيسيات ومن ضمنها البشر ستبوء بالفشل ويؤكد "جيرالد تشاتن" قائد الفريق لمجلة "ساينس" أن الدجالين الذين زعموا استنساخ البشر لم يفهموا بشكل كاف الخلية أو التطور البيولوجي كي ينجحوا في تنبؤاتهم، ونؤكد منذ بداية هذا البحث أننا نتعامل مع هذه التقنية بوصفها فرضية قابلة للتحقق أو الزوال، فاختراع الطيارة بدأ من خيال الأدباء وانتهى بكشف العلماء، ومن ثم تطبيقه، وتطويره على الصورة التي نراها اليوم، وربما كان حال الاستنساخ البشري هو حال الطيارة والهاتف والكهرباء وما إلى ذلك من اختراعات أذهلت البشرية من جهة وقدمت لها كبير الفائدة من جهة ثانية

---

* لجنة المجلس الوطني مؤلفة من 18 عضواً قدمت في عام 1997.

1 شحادة، حسام الدين، -الاستنساخ بين العلم والفلسفة والدين، مركز العلم والسلام للدراسات؛ دمشق، 1998، ص 115.

لكن السؤال المطروح هنا وبقوة: ما هي الفائدة المبتغاة من تطبيق الاستنساخ على البشر؟ في الحقيقة ليس ثمة فوائد تذكر باستثناء الاستنساخ العلاجي *Herafeutic cloning* فما هو هذا النوع من الاستنساخ وما هي فائدته؟

يعرف الاستنساخ العلاجي بأنه إنتاج أجنة بشرية لاستخدامها في البحث، لا تهدف هذه العملية إلى توليد كائنات بشرية مستنسخة، بل للحصول على خلايا جذعية *stemcells* يمكن دراستها واستخدامها لدراسة التنامي البشري ومعالجة الأمراض، ويتوقع العلماء أن بالإمكان وضع تقانة الاستنساخ العلاجي موضع التطبيق عند البشر قريباً، وذلك بإنتاج أعضاء كاملة من خلايا وحيدة، أو لإنتاج خلايا سليمة يمكن أن تحل مكان الخلايا المتأذية في أمراض مثل مرضي" الزهايمر" و"باركنسون" مع الأخذ بعين الاعتبار أن تطبيق الاستنساخ العلاجي يحتاج الكثير من العمل والجهد حتى يصبح في حيز التطبيق[1]، والتجارب مستمرة وقائمة، ومواقع الإنترنت تبشر بكشف علمي جديد في هذا المجال في كل يوم، فها هو فريق جامعة نيوكاسيل البريطانية الذي حصل على الموافقة لإتمام أبحاثه في الحصول على خلايا جذعية يمكنها التحول إلى وظيفية متخصصة قادرة على إنتاج الأنسولين لعلاج مرضى السكري، أما التطبيقات الملموسة لمثل هذه الأبحاث في مكافحة الأمراض المستعصية فلن تظهر على الأرجح قبل خمس سنوات، ومن المفيد أن نذكر هنا أن الخلايا الجذعية الجنينية التي تظهر في بداية نمو الجنين، تتميز بقدرتها على التطور لتصبح خلايا وظيفية لأي نسيج من أنسجة الجسم البشري، من العضلات والعظام إلى الأعصاب وحتى إلى أعضاء. والهدف من الاستنساخ العلاجي الحصول على أكبر كمية من هذه الخلايا لاستخدامها لاحقاً في إصلاح وتوليد، أو تصحيح خلل في نسيج أو عضو، وحتى في صناعة أنسجة بديلة تحمل البصمة الوراثية نفسها للمريض، حتى لا يرفضها جسمه.

إذا كان البروفسور "أكسيل كان" المتخصص في الأبحاث الوراثية الفرنسية يرى أن الاستنساخ العلاجي ينطوي على خطر ظهور تجارة غير مشروعة، كالمتاجرة بنساء يتحولن إلى منتجات للبويضات على حد قوله، فإن البروفسور

---

1 شحود منير، الاستنساخ آفاقه وأنواع تطبيقاته، الحوار المتمدن، دبي، 2003، ص 5.

"بيشانسكي" من المعهد الفرنسي للأبحاث والصحة، آنسيرم) يرى أن هذه المخاوف يمكن إزالتها بسهولة إذا نجح العلماء في إنتاج بويضات غير ناضجة انطلاقاً من خلايا جذعية جنينية بشرية، كما نجح ذلك لدى الفئران، وننوه هنا إلى أن التجربة الوحيدة حتى الآن لاستنساخ جنين بشري لغرض علاجي أعلن عنها رسمياً في كوريا الجنوبية في شباط 2004، أما في الولايات المتحدة فقد منعت إدارة بوش في 2001 تخصيص أموال حكومية لتمويل أبحاث على خلايا جذعية مأخوذة من أجنة بشرية، عدا الخلايا الجذعية التي تم الحصول عليها قبل صيف 2001، والمنع لا يشمل الشركات الخاصة، وأما السويد فقد سمحت بإجراء أبحاث على أجنة بشرية مستنسخة لأغراض علاجية ونفس الموقف اتخذته بلجيكا ووزارة العلوم التكنولوجيا البرازيلية[1].

في حين أن ألمانيا حظرت الاستنساخ العلاجي والإنجابي على حد سواء، أما كندا فقد تبنت في آذار 2005 قانوناً يحظر الاستنساخ البشري، ويقيد الأجنة المختلفة في أنابيب الاختبار لأغراض علاجية، أما عن حال فرنسا فقط حظرت الاستنساخ لأغراض علاجية، أما العلماء في كوريا الشمالية الذين نجحوا في استنساخ أجنة بشرية لاستخراج خلايا الجذر، فقد دعوا إلى حظر عالمي لاستنساخ البشر، وقال "ووسوك هوانج" الذي قاد فريق البحث إن استنساخ البشر خطأ كبير ويجب أن يحظر، لكنهم أيدوا الاستنساخ العلاجي[2].

.بما أن الفلسفة ليست كما يقال حب الحكمة فقط، بل هي اتخاذ موقف جريء من الأحداث العلمية والاجتماعية والإنسانية التي تحيط بالفيلسوف فالفلسفة مجموعة من المواقف الشاملة حول العالم والطبيعة والمجتمع، والإنسان عبر التلازم الجدلي بين العام والخاص وهي جملة الآراء والتصورات عن القضايا العامة لتطور الوجود والوعي (علاقة الفكر بالوجود)، وهي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي[*] وهي أي الفلسفة مطالبة اليوم، بالاشتغال بالمفاهيم: لقد تغير العالم،

---

1 راجع: موقع ميدل إيست أونلاين MiddleEast online، First Published 13/8/2004.

2- راجع: موقع أل BBC ARABIC.Com بتاريخ الجمعة 13/شباط/2004.

* أشكال الوعي الاجتماعي هي: العلم، الفلسفة، الفن، السياسة، الدين، كلها مترابطة.

عالم الفكر، وعالم الواقع مع ما شهده من تطورات عظيمة فرضت على الفلسفة إعادة تحديد مهمتها، وإعادة بناء أفكار جديدة حول مفاهيم متعددة كالعدل والأخلاق، وحتى الحضارات والعولمة والعلم وغير ذلك من المفاهيم التي على الفكر الفلسفي أن يواجهها بسلاح النقد والتعرية، وإذا كان العلم هو محور البحث هنا؛ فإن تطبيقات البيولوجيا بوصفها فرع من فروع العلم تهدد اليوم الكيان الإنساني والاجتماعي والسياسي، ولابد أن توضع مثار النقد ولابد من التصدي لهذه التطبيقات بوصفها السلاح الأقوى المهدد لإنسانية الإنسان بل ولكرامته، فإذا ما عدنا إلى مفهوم حقوق الإنسان الذي بني في الأصل على أسس فلسفية وأخلاقية فإننا نقرأ من التعريف الصادر عن الأمم المتحدة سنة 1989 بأن حقوق الإنسان يمكن تعريفها تعريفاً عاماً على الشكل التالي:

"هي تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر فحقوق الإنسان والحريات الأساسية، تتيح لنا أن نطور وأن نستخدم بشكل كامل، صفاتنا البشرية وذكاءنا ومواهبنا ووعينا، وأن نلبي حاجاتنا أو احتياجاتنا الروحية وغيرها من الاحتياجات، وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد من أجل حياة تتضمن الاحترام والحماية للكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان"[1]، ومع تطبيقات الاستنساخ البشري فيما لو تم ذلك، يبدو جلياً أن أول ما ينتهك هو الكرامة الإنسانية بوصفها حق طبيعي للإنسان، حقاً يسمو به على الكائنات الحية الأدنى منه فنحن أمام عدة إشكاليات أخلاقية تفرض نفسها على طاولة البحث ولعل أهمها هو التهديد الكبير لمنظومة الزواج والأسرة؛ إذ يعتبر الاستنساخ بالأساس خروجاً عن القواعد التي حددتها الشرائع السماوية لعملية التكاثر الإنساني عبر الزواج والاتصال الجنسي الشرعي، لا أن يتم تلقيح البويضة بواسطة خلية جسمية بما يفقد الحياة الزوجية رونقها وأهميتها، مما يزيد من احتمالات التفكك الأسري الذي تعاني منه المجتمعات الغربية قبل غيرها من المجتمعات. فالاستنساخ البشري الذي أعلنت عنه رئيسة مؤسسة كلونايد العالمية

---

1 موقع المركز العربي للدراسات المستقبلية dawi.htm، مقولة بعنوان حقوق الإنسان بين الأخلاق والسياسة بقلم د. عبد الرزاق الدواي، من جامعة محمد الخامس، الرباط، بتاريخ 29ن أيلول، 2002.

الفرنسية بريجيت بواسوبيي[*] – إثر زعمها أنها نجحت في استنساخ ثلاثة أطفال خلال كانون الثاني/2004 وقالت أن /كلونايد/ أنتجت مئات الأجنة لأغراض التجارب العلمية فقط، وأضافتا أن خمساً من تلك التجارب نجحت فقط، وأسفرت عن ولادة ثلاثة أطفال مستنسخين، وينتظر ولادة طفلين الآخرين – تكمن خطورته في المساس بالجانب النفسي من الوجود الإنساني الكريم ولفهم ذلك يستلزم الإحاطة بوجهة النظر الفلسفية للفكر الأخلاقي لهذا الحدث العلمي الثقافي – الطريف – كما وصفه د. عادل العوّا، ويرى أن الحظر الأوفى للاستنساخ يكمن في هدم منظومة الزواج فهو توالد لاجنسي أي أنه توالد مستحدث السبيل، إنساني الصنعة، وغير طبيعي، وفيه خروج عن المألوف، بحث يمس إنسانية الإنسان، وما يتعلق بحياته النفسية وحياته الجنسية، ويرى العوا أن طريقة التوالد الجنسي الطبيعية ستبقى هي الأمثل برغم كل ما ينادى به من يرغب بتحرير الجنس من قيوده أمثال العلماء: فرويد، ليون بلوم، برترآندرسل... وآخرون[1]، الذين يحاولون هدم أجمل منظومة أخلاقية تشريعية سارت على نهجها البشرية منذ آدم عليه السلام، وتميز عالم الإنسان عن الحيوان، ويرى العوا: أنه "إذا كان الجنس بلا فائدة حقاً لماذا تلجأ حشرة مثل الذبابة الخضراء التي يمكنها أن تتكاثر جنسياً للتكاثر الجنسي كل عدة أجيال، إن ذلك لا يأتي من فراغ لأن الجنس يساعد على تطور الكائن الحي وله فوائد بيولوجية أخرى، ويرى بعض البيولوجيين أن اللجوء للجنس يعني أن يهب الإنسان 50% من أسهمه الجينية لنسله، أما في حالة التوالد اللاجنسي فإن الكائن يحتفظ بجميع أسهمه، وهذا يعني التخلف في التطور البيولوجي[2]، والأهم من هذا فإن الله جعل الزواج سكناً لكلا الزوجين، ولعل موضوع الاستنساخ يفتح الباب على مصراعيه لتقويض هذا السكن الذي أشار إليه الخالق فهو يفتح الباب أمام الشواذ من الرجال والنساء؛ إذ تستطيع المرأة أخذ خلية من صديقتها التي تعاشرها جنسياً إذا كانت تريد بنتاً، أو تبتاع خلية رجل إن أرادت ولداً، وتضعها

---

* بريجيت بواسوليي: عضو في طائفة تدعى الرائيلين وهم جماعة يهودية أسست عام 1973 للدفاع عن الاستنساخ البشري.

1 راجع موقع: www.attajdid.ma – مقولة: الاستنساخ البشري: أخطاره على الأسرة والمجتمع بقلم: حبيبة أوغانيم بتاريخ 1425/9/24.

2 رضوان يسري، –قضية استنساخ الإنسان، مرجع سابق، ص 157.

في بويضة وتحملها في رحمها لمدة تسعة أشهر تنجب بعدها الطفل المراد، وتـذكر بعض مواقع الانترنت العالمية إلى توفر السائل المنوي لبعض العلماء والعباقرة الذين فازوا بجائزة نوبل، لمن يريد أن يلقح زوجته به لكي ينجب أطفالاً لـديهم نسـبة عالية من الذكاء والعبقرية.

فهل يستطيع العقل البشري والضمير الإنساني أن يقبـل مثـل هـذا العبـث بالاختلاط بالأنساب؟ وهل صعب على الخالق إمكانية جعل البشر بمستـو ذكـاء واحد؟ وإذا تم ذلك فلماذا يتهرب العلماء من أثر البيئة على هذا المولود الجديد؟ كما أننا نخشى أن تساعد هذه التكنولوجيا على تحويل العلاقات الإنسانية بين الـزوجين والأطفال إلى عملية براغماتية فيتحول الأطفال إلى سلعة تعرض أمام الـراغبين، ممـا يؤدي إلى سوق سوداء للأطفال خاصة أن التبني عملية صعبة ومكلفـة في الوقـت الحاضر، فقد فتحت هذه الطريقة الباب أمام الاستعانة بامرأة أخرى تقـوم بالحمـل بدلاً من الزوجة مقابل نقود، وبذلك يظهر نوع من التجارة يسمى تجارة الطفـل[1]، فالاستنساخ البشري سيلحق آثاره السلبية على مؤسسة الأسرة الـتي تعـد أسـاس المجتمع، فهي الأنسب لرعاية الإنسان وخاصة الأطفال إذ أن الاستنسـاخ الحيـوي سيؤدي إلى إلغاء مفهوم الوالدية فتنتهي الحاجة إلى وجود الأب أو الأم ويحل محلهما مؤسسة كبيرة ستقوم برعاية النسخ التي إنماؤها صناعياً في أجهزة خاصة، فليس مـن المتوقع منطقياً أن تحتاج هذه النسخ إلى وسط عائلي بمعناه الحالي، وستغدو الدولـة هي الأب والأم لأنها سبب وجوده. وبهذا ستفقد الإنسان ولاؤه لأسـرة أو لأفـراد يحبهم ويتفانون من أجله، ولعل مجتمع المستنسخين هو مجتمع انعدمت فيـه جميـع المشاعر الجميلة بل والمقدسة، بين جملة نسخ تدخلت المخـابر في إنتـاجهم، كمـا تدخلت المشاعر النرجسية من قبل من يود أن يستنسخ من جهة ثانية، ولـن يـؤمن هؤلاء المستنسخون في حياتهم لأن طريقة توالدهم المخالفة للمألوف تحمل في طياتهـا العديد من المخاوف، فهذا أحد الأطباء من معهد الأمراض المعدية في طوكيو(أتسـوا أوغورا) يقول: إن تشريح الفئران المستنسخة كشف إصـابتها بـداء ذات الرئـة، وبقصور في الكبد ونقص في الأجسام المضادة واللوكيميا وسرطان الرئـة، واعتـبر أطباء بريطانيون أن استنساخ كائن بشري يحتوي على مخاطر طبية وأخلاقية كـبيرة

1 البقصمي، ناهدة، – عالم المعرفة، الكويت، العدد174، 1993، ص 170.

من التشوهات والشيخوخة والموت المبكرين. أضف لذلك، أنه سيؤدي إلى استخدام النساء كحيوانات اختبار ومادة للاتجار[1]، وكنا قد نوهنا لذلك سابقاً، وبهذا تصبح الذات والانا البشرية مهددة أخلاقياً وطبياً واجتماعياً، فقد فقدت أكثر العناصر التي تضفي على حياتها صفة الإنسانية أي فقدت القيمة من وجودها ككائن في هذا المجتمع، فالقيم الأخلاقية التي تسعى لخلق طبيعة ثانية للإنسان، أي طبيعة العادة الفاضلة، ستجد نفسها خجلة أمام الطبيعة الجديدة التي يحاول علماء البيولوجيا تحديدها للإنسان، ومن هنا يبدو عمل الأخلاق بأنه ضرب من نقل عمل العلم من المستوى النظري إلى المستوى العملي، والضمير الأخلاقي شكل آخر يمثل الوجدان العقلي من حيث أننا مصدر النظام الذي تقتضيه. وإن الضمير الأخلاقي والشعور العقلي لينفيان كلاهما الفردي في ذواتنا[2]، فهل سيكون عمل الأخلاقي السامي هذا متاحاً في ظل عالم الاستنساخ الذي وإن كان له عدد قليل من المؤيدين الذين يدّعون قدرته على إنتاج أعضاء بشرية بإمكانها المساهمة في معالجة من هم بحاجة إليها، إلا أن هذه الادعاءات ستبقى تصورات خيالية، وسفسطة علمية لا يمكن أن تتحول إلى واقع علمي يخدم الإنسانية، وإذا ما أريد لها أن تكون فإنها ستعني ولادة جنين كامل تجري له عمليات جراحية لتقطع منه بعض أعضائه والاستغناء عن البعض الآخر. وهي بشكل من الأشكال عملية قتل لدواعي إنسانية وكما يرى آية الله صانعي فإن الاستنساخ". وإن بدا للوهلة الأولى جهداً علمياً إلا أنه لن يكرس لخدمة الإنسانية، بل إنه ترف علمي يخدم أناساً معدودين من الأثرياء والحكام والطغاة الراغبين في تخليد أنفسهم على طريقتهم الخاصة بغض النظر عن المحذورات الأخلاقية والدينية والحقوقية، وبالتالي، فإنه ستحول إلى نقمة جديدة لا تقل عن اكتشاف الديناميت أو الانشطار الذري[3]...

ونحن مع الاستنساخ مع مجتمع جديد بكل قيمة ومفاهيمه ومفاجأته فكيف سيتقبل العقل البشري تصريحات العلماء وتنبؤاتهم حول الاكتشاف العلمي. فهذا "برنس ميد" الأستاذ بجامعة نيوكاسيل الأمريكية يقدم لنا صورة بالغة الإثارة بتأكيده التالي:

---

1 راجع موقع: Altahirah No, 142 بتاريخ 1425/9/26، ص 3.
2 العوا عادل، القيمة الأخلاقية، مطبعة دمشق، دمشق، 1960، ص 228.
3 راجع: Altahirah No, 142، ص 4، بتاريخ 1425/9/26.

"إن الجنين الأنثى الذي لم يولد بعد يمكنه الإنجاب أيضاً بتكنولوجيا الإنجاب الحديثة وأوضح أن ذلك ممكن باستخراج بويضة المبيض من الجنين الأنثى، وهي لازالت داخل رحم الأم عندما تصل إلى أسبوعها الرابع عشر ثم إنضاج البويضة داخل المعمل عن طريق إضافة الهرمونات الأنثوية إليها بعد ذلك، ثم تلقيحها لتنمو وتصبح طفلاً أي أن الجنين يصبح أماً دون أن يدري[1] ولعل هذه الحالة تحمل من الطرافة أكثر ما تحمل من الخوف، فكيف لنا أن نتخيل انعدام الدور الأساسي للأم هنا، ومن ثم جملة الأحداث التي تترتب على مجتمع بأكمله؟

وتضع هنا مسألة اختلاط الأنساب نفسها أمامنا فالأم التي أنجبت طفلاً من خلية جسدية من الأب تلد طفلاً ليس لها علاقة به من الناحية الوراثية، وينتمي وراثياً إلى الأب، إذ يقتصر دورها على إعطاء البويضة المفرغة من النواة فدورها إذن مجرد وعاء لإنجاب هذا الجنين، ولا ينتمي إليها على الإطلاق من الناحية الوراثية، "ولأن الإنسان بشكل عام يعشق ذاته، ويحب نفسه؛ فإن الأم التي أنجبت ولداً عبارة عن نسخة من أبيه، ويحمل كل الصفات الوراثية للأب سوف تتلهف شوقاً لولادة بنت من خلية جسدية لها تحمل كل الصفات الوراثية وتكون نسخة أخرى منها في الولادة الثانية. وهنا لن يكون للأب أي دور في عملية الحمل والإنجاب على الإطلاق"[2]، وكيف سيصبح هذا الأخ محرماً لأخته التي لا تمت له بصلة؟ وهل يمكن في هذه الحالة أن يتزوج الأخ من أخته دون مراعاة لحرمة أو تعاليم الأديان؟ وهذا يجر مسألة أخرى هي الإرث، وهنا كيف سيتدخل القانون في تقسيم الإرث على اثنين واحد ينتمي إلى الأب تماماً وهو عبارة عن نسخة منه، وأخرى تنتمي إلى أمها ولا تنتمي إليه بحال من الأحوال، ولاشك أن لا أحد لديه الجواب الشافي لمثل هذه الحالة التي بإمكانها زعزعة الكيان الاجتماعي، فالاستنساخ لا يطرح مشكلات تخص زعزعة الكيان البيولوجي فحسب بل ويهدد الكيان الاجتماعي كما أسلفنا، لأن إضافة نسخ لا متناهية للبشرية سيخلق مشاكل لا تعد ولا تحصى من مجال الغذاء إلى الإرث مروراً بالكرامة الإنسانية الممتهنة، وإذا عدنا

---

1 رضوان، يسري، -قضية استنساخ الإنسان، مرجع سابق، ص 157.

2 مصباح عبد الهادي، -الاستنساخ بين العلم والدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 1991، ص 42.

إلى خطر الاستنساخ على منظومة الزواج والأسرة، فإن الاستنساخ يطرح أمامنا كائنات تعتبر ثمرة المخابر والبحث العلمي، ولا علاقة لها بالحب أو الانتماء إلى الوالدين، إذ يعتبر العلماء الإنسان مادة مخبرية ويعتبره أيضاً مجموعة خلايا تجري عليها جملة تجارب من أجل التأكد من بعض الحقائق التي يودون الوصول إليها.

"لقد علمتنا خبرة الأيام والشعوب أن الأب والأم يعملان ويتعبان ويقتصدان، بل يحرمان ذواهم من أمور كثيرة في هذه الحياة ليوفرا لأولادهم حاجاهم ويؤمنا لهم سعادهم وراحتهم ومستقبلهم، بل يحاولان أن يوفرا لهم بعض المال. فإذا كان الأولاد ثمرة الاستنساخ بدل أن يكونوا ثمرة المحبة المتبادلة والعلاقة الطبيعية بين الزوج والزوجة، فما الذي سيدفع الوالدين إلى التضحية والتوفير وحرمان ذاهما من مباهج الحياة، بل ما الذي سيدفع الأم إلى السهر في الليل ساعات لينام ابنها"[1]، فالاستنساخ كما يتنبأ الباحثون سيؤدي إلى تبديل جذري في المجتمع وخلق عائلة جديدة تختلف كل الاختلاف عن العائلة المألوفة.

كما أن الاستنساخ يهدد بالدرجة الأولى الكرامة الإنسانية التي تعتبر سمة تلازم القيمة الإنسانية للأفراد والجماعات، كما يرى عادل العوا، وهنا نقصد بالكرامة تلك الميزة التي يتصف بها الإنسان مذ وجد في حالة بويضة قابلة للحياة وهذه الكرامة لا تخص الشكل المادي للإنسان، بل الحياة النفسية أيضاً، وإذا كان الاستنساخ هذا التصور الإنساني الصنعي يطمح إلى تغيير واقع بواقع، وهذا التصور قد يكون مؤكد النجاح بفضل التقانة المتقدمة والملائمة، أما ما هو غير مؤكد فهو جانب النتائج الجائزة والمحتملة لعملية الاستنساخ في حاضر حالي، أو في المستقبل القادم القريب، فالاستنساخ كما يرى العوا لإنجاز عظيم وخطير في آنٍ واحد، فهو عظيم بسبب ما ينطوي عليه من نجاح جهود علمية وتقنية كثيرة وطويلة، وهو خطير لأنه يهدد كون الإنسان على ما نعرف اليوم.

وطبعاً هذا التهديد يهون لو اقتصر على الجانب البيولوجي فقط دون الوجود الإنساني، فقد يتكيف إنسان الغد مع التبدلات العضوية التي تطرأ على عضويته من جراء الاستنساخ، لكن الجانب الأكثر عرضة للخطر هو جانب إنسانية الإنسان

---

1 العوا وآخرون، الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 108

سواء الفردي أو الاجتماعي، أي جانب القيم الراهنة حالياً والماثلة في جميع مؤسساته الحقوقية والاجتماعية، ومصير ما سيتطور منها التطور الأسوأ البعيد عن مقاييس المدنية المقبولة في تفاعلات الأسرة، والمهنة، والدولة، والصلات العالمية ويتساءل العوا "أترى إنسان الاستنساخ سيكون قادراً على حرية التصور، وحرية الإرادة وحرية الإنجاز؟ أم أن برمجة الهندسة الوراثية ستعمل على أن تكون ذهنية الإنسان مسبقة الصنع، فلا يبقى قادراً على وعي سليم، وتقدير سديد، وتصور خصب، وعمل هادف ومسئول؟ "[1].

فيبقى الاستنساخ محموداً تبعاً لغاياته التي يرسمها ويرسم بناءً عليها وسائل البلوغ إليها، وشأن الاستنساخ شأن أي منجز حضاري، يكون مصدر خطر كلما هدد الإنسان وكلما أصبح مصدراً من مصادر الإبادة والتدمير، فبهذا الشيء يتحول الاستنساخ إلى إنتاج احتكاري يرمي إلى بسط الهيمنة... وذلك من خلال التسابق في اختراع تكنولوجيا الفتك والدمار الخاطف، وهنا يبرز دور الفلسفة الأخلاقية القيمية، وهي عقلانية، تعلن إيمانها بالكرامة الإنسانية، وبأن غاية الوجود الإنساني هو البقاء في هذا الوجود، وتحقيق الوجود الأفضل والأكمل والأجدى في مجتمع الحضارة الإنسانية.

والقيم الأخلاقية خاضعة لقيم روحية لأن هذه تحرك تلك وتبعثها في مستو العلاقات بين الأشخاص، أي في مستو الانخراط في اشتراك الضمائر الفردية بالفكر" المحض"، وهي وسيط ذو حضور كلي بين كل الضمائر، فهي تحقيق وحدة ضميرنا[2]، هذا الضمير الحي الذي يجب أن يسعى لتحقيق كل ما من شأنه إسعاد البشرية أجمعها والابتعاد عن كل ما يهدد الوجود الإنساني، وإذا كان ضمير العلماء الباحثين في مجال الاستنساخ ضميراً فردياً، فهو يعبر في كثير من الأحيان عن طموح فردي في تحقيق هدف معين موجود في أذهان بعض العلماء، كفكرة التحدي لأكثر ما يؤرق الإنسان أي التحدي لفكرة أو حقيقة الموت وتحقيق الخلود الإنساني، وهذه إشكالية جديدة تطرح نفسها مع تطبيق تقنية الاستنساخ، ولعل فكرة الخلود ليست حديثة فقد انشغل بها الإنسان منذ آلاف السنين، ويرى

---

1 المرجع السابق، ص 104.

2 العوا، عادل، القيمة الأخلاقية، مرجع سابق، ص 231.

المفكر"عبد الواحد علوان: "أن فكرة الخلود تبدو غامضة جداً إذا فصلت عن ماهية الخلود، ولكنها إذا اتصلت بها تكون متشعبة جداً.

وهي تظل فكرة أساسية منذ أن وجد الإنسان! وهي المنتهى الـذي تكثـر مساحة الغموض فيه كلما كثر البحث فيه، فهو أساساً غـير ممكـن في الواقـع الإنساني، فالفراعنة في محاولة يائسة منهم يحنطون الجسد، وهذه سذاجة منهم ومن تصوراتهم، فلا أهمية لجسد باق دون حياة، وبعد ذلك يبحثون عن معادل رمـزي فيجدونه في الأهرامات التي تودي بحياة الآلاف من العمال، ليتحقق حلـم هـش ومريض لفرعون يحلم بالخلود! فقلق الموت كان هاجساً، وسيبقى ولعـل علمـاء البيولوجيا وبشكل خاص من بحث منهم في الاستنساخ هم أكثر الناس تفكيراً بهذا الهاجس، وبالتالي، هم الأكثر تحديداً له، سواء بالخلود أو بتـأخير المـوت قـدر المستطاع[1]، فهل استطاع العلماء تكريس هذا التحدي للموت، وهـل يسـتطيع الإنسان أن يتخيل حجم المصيبة إذا تكاثرت الأمم بشكل دائم ومكـرر بـدون حدوث الوفيات التي ترحم الأرض ومن عليها.

وإذا سمحنا لأنفسنا بتحدي فكرة الموت من أجل الخلود، فهل سترضى النفس أو الذات الإنسانية المتفردة والمغترة بتفردها أن يشاركها أحد في هذا التفرد، ومن ثم نتساءل: هل سيجد كل منا صنوه المطابق تماماً في الجسد والفكر والآراء؟

لعل الفيلسوف- كانت- عندما أراد إجلال الإنسان وتمجيده مـن خـلال جعل جوهر الإنسان هو العقل، ومحاولته الترفع بالإنسان عن مستوى الكائنات غير العاقلة كان محقاً. فقد جعل كانت أول واجبات الإنسان هو المحافظة على الحيـاة البشرية، فقد كرم الله الإنسان وشرفه بالعقل، وأعطاه الحرية والإرادة، ولـذلك، يجب الحفاظ على الحياة البشرية الخاصة بكل فرد، والاستنساخ هنا يهـدد هـذه الخصوصية، وينـزل بالإنسان إلى مرتبة أدنى من الكائنات، إذ يتحدث العلماء عن استنساخ بيولوجي في وقت يعجز فيه هؤلاء العلماء عن تحديد ماهية العقل الـتي ستتحلى بها النسخ المصنوعة من قبلهم، وقد أكد الباحـث السـعودي خـالص جلبـي بأنه تمت دراسة احتمال تشابه إنسانين تماماً، فكان رقماً في منتهى الصغر وهو 10/9031/1 ولمحاولة استيعاب معنى هذا الرقم يجب علينا تذكر أن رقم ملـين

---

1 العوا وآخرون، الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق، مرجع سابق، ص 156.

يحمل ستة أصفار فقط والمليار تسعة أصفار والجوجول مئة صفر وكـــل جزئيـــات الوجود وذراته لا تزيد عن رقم عشرة قوة 88، فالرقم السابق خارق للتصور، ممـــا يعني تفرد الإنسان واستقلال شخصيته في خصوصية فريدة من نوعهـــا كنســـخة بشرية غير متكررة، وتظل شخصية الإنسان وليدة تجارب في الحياة وما تفعله بهـــا الأحداث خلال مسيرته الاجتماعية، وهذا عكس ما كـــان يعتقـــد E.B.Wilson أستاذ علم التاريخ الطبيعي في جامعة هارفارد الذي رأى أن لكل صفة من صفات الشخصية الإنسانية مركزاً في مورثاتها، أي، بالتالي الصفة موروثة كالمروءة والكرم والإجرام، لكن نؤكد هنا أن الإنسان هو نتاج جملة معقدة من الظروف والمعارف والعلاقات[1]، فوجود الإنسان له خصوصية من حيث بصمة الأصـــابع أو بصـــمة الصوت، وحتى رائحة الإنسان تختلف من شخص لآخر ذلك فضلاً عن الكشـــف الجديد المهم، وهو البصمة الجينية فمن المستحيل تشابه اثـــنين حـــتى في عمليـــة الاستنساخ والأهم من ذلك أن المخ هو أكثر العناصر أهمية في بقاء الذات لا يمكن استنساخه من مخطط الدنا أو مضاعفته والأهم من ذلك أن التنامي المتفرد للمـــخ الذي هو أساس الخبرات لا يمكن أن ينسخ بالكلونة بأي معنى، وسيكون في هذا ما يطمئن من يخشى تهديد الكلونة لتفرد الإنسان. وبالتالي، تهديد سعادته بامتلاكـــه شخصية متفردة، وقد كان الإنسان هو الهدف في كل الفلسفات وكل المـــذاهب الأخلاقية.

فالأخلاق اليونانية تقول للإنسان دائماً: افعل هذا لأنه يـــؤدي إلى ســـعادتك، ويرى الفلاسفة اليونان أن الفعل الخير هو الفعل الذي هو الفعل الذي يفضي بالضرورة إلى نتائج سارة، وهذا أفلاطون يرى أن الإنسان لا يريد إلا الخير، لأن الإنسان لا يريد لنفسه الشقاء أو التعاسة[2]، فإذا كان الفلاسفة القدماء يدعون الإنسان إلى فعل كل ما من شأنه تحقيق السعادة، فهل يرى العلماء عكس ذلك اليوم؟

ويرى الإنسان نفسه سعيداً حين يشعر بأن له شخصيته المستقلة التي من شأنها أن تقوم بأفعال لا تستطيع الشخصيات الأخرى تقليدها، فنحن نحتـــرم العظمـــاء

---

1 رضوان، يسري، قضية استنساخ الإنسان، مرجع سابق، ص 149.

2 بدوي عبد الرحمن، -أرسطو-وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ، د، ت، ص 255.

لتفردهم في أفعالهم، فلو تكررت شخصية غاندي، مئات المرات، فهل سيبقى لغاندي نفس الأثر؟

إن تجميع المعارف مهما عظم مقداره، لا يمنح الإنسان أي سعادة، إذا لم يساهم في تقدم الإنسانية للأمام وليس الرجوع بالحضارة إلى مستوى أدنى.

وها نحن اليوم نعيش في عالم تتضخم فيه المعرفة تضخماً سرطانياً.

فلقد ولجنا إلى قلب الذرة والخلية من طرف، واستكشفنا الفضاء الكوني الشاسع من الطرف الآخر، وهذه المعارف المتراكمة قد جلبت مفاهيم جديدة عن الصحة وشروطها، وفي نفس الوقت حملت إلى الإنسان مخاوف على المستويات كافة.

ووضع العالم الراهن برهان ساطع على ما يقول به "مالينوفسكي" من أن التطور التكنولوجي خلو من أي تفوق معنوي وأخلاقي ومن أي فطنة سامية.

فمشكلة الإنسان المعاصر ليست سياسية ولا اقتصادية، ولا اجتماعية، إذ عجزت الحلول التي اقترحها كل من هذه الحقول المعرفية عن المجيء بحل وعلاج ناجع ضد تلك الميول المشئومة في النفس والمجتمع.

فجذر المشكلة ضارب في الوعي البشري، أي قدرتنا على وعي أنفسنا وعلى استشفاف طبيعة دور الإنسان في حراك الحياة، ولعل سوء التقدير في أمر خطير كهذا، يمس استمرارنا كنوع بالدرجة الأولى، ولعل بوذا -حكيم الشرق الخالد- كان محقاً حينما قال في (نور آسيا): "أنتم تشقون من جراء أنفسكم، لا أحد يكرهكم، لا أحد سواكم يقرر حياتكم وموتكم، ودورانكم حول العجلة، ويقبل ويعانق برامق آلامها"[1].

وكان بوذا محقاً، فالإنسان اليوم هو الذي يقرب موته بدل أن يبعده، ويلغي إنسانيته بدل أن يجسدها، فليس المهم أن نستنسخ ملايين من النسخ البشرية، بل المهم هو العلاقات القائمة بين هذه النسخ. ويرى العلامة - تلاردُه شاردان في كتابه (ظاهرة الإنسان) أنه: "إذا شئنا حسم مسألة تفوق الإنسان على الحيوانات هذه، وحسمها من الضرورة بمكان من أجل أخلاق الحياة كما ومن أجل المعرفة

---

1 راجع: معابرنا (إصدارات خاصة) بعنوان: خواطر في التقدم والثقافة والقيم بقلم: ديمتري أفييرينوس ص 4 بتاريخ: 1/ 11/ 1425

المحضة، لا أرى إلا طريقة واحدة للقيام بذلك: تجاهل كافة تلك التجليات الثانوية والمبهمة لنشاط الداخلي في السلوك الإنساني والذهاب رأساً إلى الظاهرة المركزية، التفكير"[1].

فالتفكير هنا هو العقل، والعقل الإنساني هو الـذي يرسم صورة تلك العلاقات، وكيف سيكون العقل البشري بين نسخ ليس لها أي انتماء، وما نوع العلاقات التي يقيمها عقل ليس له علاقة واضحة بأسرة أو عائلة أو قربى أو ربما حتى أصدقاء، عقل لا يدرك أي قيمة أخلاقية لأنه لم يرتبط بها فعلياً فالذهن البشري يقع في الفخ عندما ينسب القيمة إلى مفاهيم وأفعال قائمة على خدمة المصلحة الضيقة، وإذا كان العالم الحديث منهمك في السعي إلى المعرفة، إلا أن اهتمامه منصباً على البيئة الخارجية، فهو يكاد يتجاهل الطبيعة الداخلية للحياة.

ومن هنا توصف وجهة النظر العلمية بأنها عديمة القيم أي Value-Free، ولاشك أن عدم اكتراث غالبية العلماء بالقيم في العصر الحديث الذي تطغى عليه سمة العلمية حول هذا العالم إلى مستوى لا يصدق من القسوة والتدمير، وعليه، فإن وعي القيم هو تحقيق المغزى الجوهري للأشياء كلها في الحياة الفردية، فالذهن المتمركز حول نفسه، المهتم بنفسه خادم الأنا الضيقة، يغيب عنه المغزى العميق من الحياة الذي يترجم بعمل إنساني من أجل حسن الحال العام، وإذا كنا هنا بصدد تحليل الاستنساخ ونقده أخلاقياً فإن هذا التحليل يقودنا إلى مآخذ كثيرة عليه، فالعلماء يتجاهلون تماماً ما هم قادمون عليه، وذلك على اعتبار أن الاستنساخ البشري لا يزال مجرد فرضية قائمة وقابلة لتتحقق أو العكس.

حتى أن العلماء يبشرون بما هو أعظم من استنساخ الأحياء، فقد أخذ بهم الخيال العلمي الجنوح فيما يتعلق بإمكانية استنساخ الموتى دون أن يدرك العلماء ما تحمله تكهناتهم من خرق تام لما هو سائد.

ومجتمع الموتى يمكن أن يعود للحياة مع الأحياء من خلال عدة حالات:

الأولى: الميت حديث الوفاة فهذا لا تزال بعض خلاياه حية، كما يحدث عند نقا بعض الأعضاء من ميت حديث الوفاة إلى آخر حي يحتاجها.

---

1 معابرنا (إصدارات خاصة)، ص 5.

الثانية: حالة تجميد خلايا المتوفى، ثم نـــزعها بعد موته بفترة لا تتعدى عشر ساعات والحفاظ عليها بطريقة الحفظ بالتجميد العميق.

الثالثة: نـــزع الحمض النووي DNA من خلايا المتوفى الذي مات قديماً وإن كانت هذه الأخيرة حالة افتراض نظري أعلن عنه العلماء الروس الذين صـــرحوا بإمكان استنساخ لينين مفجر الثورة البلشفية، الذي مات وتم تحنيط جثمانـــه و لم يدفن بعد، وخلاياه موجودة وموروثاته محفوظة.

وقد أكد هذا علماء بجامعة السويد، وذلك من خلال فصـــل الأنويـــة مـــن موميات فرعونية، لكن ويلموت - قائد فريق العلماء الذين استنسخوا دوللي - نبه بصدق وإخلاص عوام الناس إلى أن بعث الموتى بيد الله وحده، وأضاف أنه علـــى الرغم من أن طريقته جديدة إلا أنه لايمكن أن يترتب علها إعادة إنســـان ميـــت للحياة من جديد تحت أي ظرف من الظروف، وأكد "ويلموت" أنه وهم كبير أن يفكر الناس أو يتصوروا أي شيء خلاف ذلك، وذكر أن رأيه يعتمد على أســـس علمية دقيقة فوضع الموتى في ثلاجة لتجميد الجثث يتلف الخلايا ويدمرها، وعلـــى ذلك، يستحيل استنساخ بشر أو حيوانات مجمدة. وقد نشر بعد ذلك في تحقيـــق طبـــي في إبريل 1997 أنه طبقاً لنظرية الاستنساخ يستلزم منا الحصول على نـــواة إحدى الخلايا الحية، وأن يكون غلافها مازال متماسكاً ومن ثم نقلـــها لبويضـــة، وهذا الأمر يستحيل في الخلايا الميتة التي ينفصل غلافها وتتحلل نواتها الداخلية على الرغم من إمكانية نظرية استمرار الحمض النووي DNA الذي يحتوي على الشفرة الوراثية لأي كائنٍ حي،[1] وهذه الأخيرة تُلمِّح إلى إمكانية استنساخ آلاف النسخ من الأفراد، والسؤال هنا: هل سيكون المستنسخ صورة مطابقة للنسخة الأصلية؟، ثم ما هي درجة المطابقة؟ وهنا تبدو الإجابة واسعة وشاملة.

فهناك مجموعة من الحجج المنطقية التي تستبعد كون النسخ مطابقـــة 100% للنسخ الأصلية نذكر منها:

1- **المادة الوراثية غير النووية:** أي البويضة وهي الخلية التناسلية الأنثوية، وهـــي تحمل في سيتوبلازماها (خارج النواة) قليلاً من المادة الوراثية توجد في شكل حلقات تسمى السبحيات أي الأجسام السابحة، وهذه الأجســـام الســـابحة

1 رضوان، يسري، قضية استنساخ الإنسان، مرجع سابق، ص 156.

تدخل على قلتها في البنية الوراثية للفرد المستنسخ، وهذا يعني أن البويضة لن تكون مجرد وعاء أو حاضنة فقط في تقنية الاستنساخ بل ستشارك بنصيب ولو قليل جداً في البناء الوراثي للمستنسخ فلن يكون هذا المستنسخ مطابقاً تماماً لمانح الخلية الجسدية في هذه العملية.

فالمستنسخ ليس توءماً لمانح الخلية، والطفل المستنسخ سيكون بالطبع أصغر عمراً بكثير من الأصل الذي استنسخ منه، كما أن التوءمين يولدان من والدين اثنين وليس من أم فقط أو أب[1].

2- **تآكل المادة الوارثية بمرور العمر، وموت الخلايا بتكرار انقسامها**: حيث تتعرض خلايا المرء أثناء حياته إلى مجموعة من التغيرات منها إصابته بعدد من الطفرات والطفرات عادة ضارة، وقد تكون مميتة، وكذلك الأمر فالصبغيات تبلى أطرافها وتتآكل هذه الأطراف مع تكرار انقسام الخلايا وبالتالي، تتناقص المادة الوراثية بمرور عمر المرء.

فاستنساخ الأحياء جائز علمياً، وممكن عقلياً أما استنساخ الأموات فهو مستحيل علمياً وإن كان ممكن نظرياً[2]، ولماذا هذه المخاطرة فلعل الموت رحمة ونعمة لا ندركها الآن وقد يدرك في زمن الاستنساخ إن جاء هذا الزمن حيث يتكهن بعض العلماء بأن الاستنساخ سيؤدي إلى آثار ضارة على عدد سكان الأرض المزدحمة أصلاً، وهذا سيزيد من استنزاف موارد الأرض الطبيعية.

3- **الإنسان ابن بيئته**: وهنا نؤكد أن المستنسخ لن يطابق نسخته الأصلية لأن الإنسان كما أشرنا سابقاً هو كل متشابك ومعقد، وهو عبارة عن مجموعة أبنية متكاملة، بناء وراثي وفسيولوجي، واجتماعي وفيزيائي وحضاري، والشخصية الإنسانية تتشكل نتيجة لتفاعل هذه الأبنية مع بعضها البعض، فالظروف البيئية التي سيتواجد فيها المستنسخ ستؤدي إلى تشكيل شخصية لها

---

1 السعدي سليمان، -الاستنساخ بين العلم والفقه، دار الحرف العربي للطباعة والنشر، بيروت، 2002، ص 159.

2 السيد غنيم كارم، الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ص 85.

خصوصيتها البعيدة عن النسخة الأصلية، فنحن نحيا الآن ضمن مجتمع يتكون من أسر، ومع ذلك نعاني ضمن هذا المجتمع من أزمة أخلاقية يكاد يكون أهم أسبابها هو الانشغال الدائم بمواكبة ما هو جديد من شبكات الإنترنت إلى القنوات الفضائية، وما إلى ذلك. فكيف سيكون حال الأجيال التي ستفقد انتماءها إلى الأسرة، أو إلى أي شيء إنساني، حيث تحل الآلة مكان الإنسان لتتحكم به في كل مجالات حياته.

فاستنساخ البشر يقلل من قيمة الأفراد ويضائل الاحترام لحياة البشر، (ومن المفيد أن نذكر دائماً أن استنساخ البشر أثار قلقاً ونفوراً عميقاً لدى الناس، وأن التقييم الأخلاقي الحقيقي لاستنساخ البشر في هذه المرحلة يجب أن يكون تجريبياً وشرطياً، لأن جميع أحكامنا تحمل سمة المحتملة أو المعلقة حتى يتم ذلك أو ربما لن يتم)[1].

وإذا كنا بصدد ذكر سلبيات الاستنساخ فإننا نضيف جملة من المخاطر التي يمكن أن تلحق بالصورة البيولوجية للنسخة الجديدة نذكر من أهمها:

1- لابد من التأكيد على أن تقنية الاستنساخ بحاجة إلى الكثير من التجارب لضمان الحصول على النتائج المطلوبة بدقة، ومازال العلماء بحاجة إلى تعلم الكثير عن أسرار التغييرات التي تحدث في الخلايا مع تقدم العمر.

فهذه التغييرات تصاحبها زيادة في عدد الإصابات التي تحدث للدنا الوراثي، فإذا أراد أحدنا عمل نسخة منه وهو في سن الأربعين فسوف تؤخذ خلية من جسمك (بها إصابات وراثية)، وتستخدم لإنتاج طفل نسخة منه.

ولكن منذ ولادته سوف يحتوي جسمه على الإصابات الوراثية التي كانت في خلية جسم المانح، وعلى هذا ربما يقل عمر هذا الطفل 40 سنة عن العمر المفترض له، وهذه أنانية في تفكير هذا الشخص المانح الذي أراد إيجاد نسخة منه وقد أساء لهذه النسخة بانتقال الأمراض الوراثية من خلايا جسده إلى خلايا جسد النسخة، وهنا يبدو هذا الفعل لا أخلاقياً، فعلينا هنا تحمل مسؤولية هذا الاختيار بأن ننسخ أو لا ننسخ، والمسؤولية كقيمة تعني شعور

---

1 مرتاس نيوسبارم، 2001-الاستنساخ ما له وما عليه، ترجمة: احمد رمو، منشورات علاء الدين، دمشق، ص 121.

الفرد دائماً بواجب ما اتجاه أفراد مجتمعه واتجاه نفسه، واتجاه نسـخته، وإذا كان الإنسان حراً بطبيعته فإن الوجود الإنساني كما يرى (زكريا إبـراهيم): "ينحصر في ذلك الفعل الذي به آخذ على عاتقي وجـوداً هـو وجـودي الخاص، متحملاً مسؤولية خاصة أمام نفسي وأمام الآخرين، ومن هنا فـإن فلسفة الحرية لابد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل"[1].

فإذا كنا أحراراً فإن هذه الحرية التي نمتلكها تحملنا مسؤولية كبيرة اتجاه أنفسنا فيما نقرره واتجاه الآخرين، وإن السـماح بوجـود الحريـة دون الشـعور بالمسؤولية يعني عملياً أن هذه الحرية هي أقرب إلى الفوضى، وهذه الفوضـى تنعكس سلبياتها على المجتمع بأكمله، انطلاقاً من الفرد الذي سمح باستنساخ نفسه، مروراً بالعالم الذي طبق له مبتغاه، وانتهاءً بالمجتمع الذي سيتأذى مـن هذه النسخ.

2- هذا وقد ذكرت المجلة البريطانية العلمية: "ينتشر" أن النعجة التي تم استنساخها ولدت عجوزاً حسبما أكدت دراسة خصصت لصبغياتها فهي تعـاني مـن شيخوخة مبكرة، وقالت دراسة أن دوللي طبيعية في مظهرها الخارجي، لكنها أكبر بست سنوات من عمرها الحقيقي، وهذا يعني أن نقـاط الخلـل الـتي سجلت في صبغيات دوللي تسير إلى إمكان نشوء أخطر من ذلك في حـال استنساخ كائن بشري.

وهذا أيضاً يشير إلى أن موروثات الكائن المستنسخ تعكس سن الكمائن البالغ الذي استخدمت خلاياه الاستنساخية، حتى أن أحد المعارضين للاستنسـاخ البشري، وهو" بيتر جاريت" أكد أن المضاعفات في نظر الـذين أكـد أن المضاعفات في نظر الذين يدافعون عن الاستنساخ البشري تبدو رهيبة، فـإذا أراد ثري يبلغ من العمر ستين عاماً أن يستنسخ نفسه فسيكون الوليد قريبـاً من سنه[2].

ونتساءل هنا: عن طبيعة هذا الشخص المستنسخ؟ وكيف ستتجلى صـورته أمامنا؟، هذا الشخص الذي أحرق مراحل طفولته ومراهقته وشبابه ليصل إلى

---

1 إبراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، 3شارع كامل صدقي، الفجالة، مصر، 1963، ص 13.

2 السعدي، سليمان، 2002-الاستنساخ بين العلم والفقه، ص 311.

سن الشيخوخة من حيث عمر صبغياته؟، لكن عقله كما قال جون لـــوك صفحة بيضاء ليس فيها أي خبرة من خبرات الحياة!!!!!.

وكم سينتظر هذا الثري الذي استنسخ من نفسه حتى تكبر نسخته؟، وربمـــا يموت قبل أن يراها بصورها الناضجة؟، أو لنقل صورها كما يريد هو لها أنه تكون.

3- كما أن العلماء يحذرون من خطر استخدام نوع من الأنــزيمات يطيل عمــر الخلايا لغرض الأبحاث. ووجد العلماء أن أنــزيم التيلو ميريز المسمى - ينبوع الشباب - والذي يساعد على إطالة عمر الخلايا له علاقة بــالجين المســبب للسرطان وقال "ديفيد بتيش(*)": هذا الجين معروف من ســنوات عديــدة، حيث إن له علاقة بجميع أنواع الأورام".

فثمة أخطار كثيرة جاثمة على صدر المجتمع إن طبق العلماء تقنية الاستنســاخ البشري، والآن نتساءل: ألم يلقى موضوع طفل الأنبوب نفس المعارضة؟، ألم ينكر الرأي العام هذه التقنية في البداية لكنه بعد ذلك ألفها؟ بل، وشرعها؟!!

نعم، بعد كل هذه الانتقادات الأخلاقية، وهذه الإشكاليات الــتي يطرحهــا موضوع الاستنساخ، هل نتســلح بالإجابــات القطعيــة إمــا نعــم أو لا للاستنساخ؟

إذا قلنا لا: هل يكون السبب هو الجرعات الزائدة من روايات الخيال العلمي، وما أملته علينا من استجابات عاطفية؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن العواطــف تتبدل للأفضل دائماً وذلك حين تقابل بالأدلة والحجج المنطقية، ولقد كــان التلقيح الصناعي للنساء العقيمات مرفوضاً، ثم أصبح مقبولاً اجتماعيــاً، وإذا كنا قد قدمنا حججنا على رفض الاستنساخ من وجهة نظر أخلاقيــة فــإن العقل يملي علينا جملة من الأدلة والتبريرات لقبول الاستنساخ العلاجي، وذلك لما له من فوائد في بعض المجالات..

* ديفيد بيتش: أستاذ البيولوجيا السرطان بجامعة يوينفرستي كوليدج في لندن

خلاصة

إن ما نأمله هو أن يخدم علم الوراثة مصالح البشرية، ويخلصها من آلامها، بدون أن يكون شبيهاً بسلاح ذو حدين، بمعنى أننا نريد أن نتلمس الخير من العلم، فنحن لا نستطيع أن ننكر أن مسيرة العلم ماضية إلى للإمام، ولا أحد بإمكانه أن يغمض عينيه عن الخدمات الرائعة التي تيسرت للإنسان، من خلال التقدم التقني والتكنولوجي الذي كان ثمرة لسعي العلماء الدائم لتغيير المجتمع نحو الأفضل، ولن نكون بغباء من يستفيد من فوائد الكهرباء ويلعنها في ذات الوقت، ولاشك أن كل خطوة في العلم قد ترافقت بصعوبات وتحديات ورفض من قبل الرأي العام، إلى أن أصبحت نتائج تلك الخطوة مرغوبة ومنفذه على أرض الواقع، فنحن هنا أمام مقاربة بين طفل الأنبوب- (و أول ما تم الإعلان عن ذلك، فقد لاقت هذه الخطوة معارضة دينية وأخلاقية كبيرة، إلى أن أتى اليوم الذي شرع فيه الدين والقانون هذا المنجز العلمي الرائع الذي قضى على حالات كبيرة من العقم ومعاناة الكثير من الأزواج)- وبين الإستنتساخ بوصفه حدث جديد أيضاً لكن هنا نؤكد أننا مع الاستنساخ بوصفه تطبيقات الهندسة الوراثية إذا كانت تهدف لصالح الإنسان، وها نحن نسرد الجوانب الرائعة المضيئة في هذا الميدان.

نحن بحاجة إلى استنساخ بعض الأعضاء التي يحتاجها أناس فقدوا هذه الأعضاء، وهذا سيكون جانب رحيم وإنساني لمن فقد يداً أو ساقاً أو عيناً، أو فقد إحدى كليته قدرتها على العمل، وهذا سيكون بالاعتماد على خلايا المنشأ التي تم اكتشافها والاعتماد عليها، لكننا هنا نميز نوعين من الخلايا خلايا منشأ جينية Embryonic Stem Cells، وهذه تشكل مأزقاً أخلاقياً إذ أن تطبيقاتها تزيد على قضية اصطناع الأعضاء بحيث يمكن أن تستخدم الاستنساخ إنسان كامل ومن ثم أخذ الأعضاء منه وقتله، أو التخلص منه، وهذه الخلايا ستفتح الباب أمام مشاكل اجتماعية في المجتمع.

أما عن خلايا المنشأ اليافعة Stem Cells Adultوهذه يحصل عليها من معظم الأنسجة (ما عدا الخلايا التكاثرية)، وسيقتصر استخدامها على إنتاج الأعضاء والنسج البشرية بدون أي مشاكل اجتماعية أو أخلاقية.

هذه الخلايا إذن ستفيد في الحصول على الأعضاء المطلوبة، وهذا جانب مضيء في الهندسة الوراثية، كما أننا هنا نضيف إمكانية الاستفادة من الاستنساخ

أنواع من الحيوانات مهددة بالانقراض، أو استنســاخ الحيوانــات، أو النباتــات لاستخدامها في الغذاء وفي إنتاج أدوية مختلفة، لكن هذا لا يعني أن تقنية الاستنساخ لن تهدد الجانب النفسي في الإنسان المستنسخ الذي يتوقع العلماء أن تكون ســيئة، بالإضافة إلى بعض المخاوف والأخطار السياسية والعنصرية التي قد تسخر العلــم لأجلها، ولذلك، فإن من الواجب الحذر والتريث، ولا نخفي هنــا دور الأخــلاق والفلسفة الأخلاقية في توعية المجتمع، وإيقاظ الإحساس بالقيم التي لا يمكــن لأي مجتمع أن يتخلى عنها لأنها تعتبر الأساس الذي يقوم عليها.

وقبل أن ننتهي نذكر بكل موضوعية أن بحثنا مبني على فرضيات قد تتحقق، وقد لا تتحقق، هذا من جهة، وحتى النتائج المترتبة على تحقق تلك الفرضــيات لا تخرج من دائرة الاحتمالات، فربما تقبل المجتمع القادم تقنية الإستنتســاخ برحابــة صدر وربما كنا ندافع عن قيم هي قيمنا، وليست قيمهم، وبالتالي، لا يمكن أن نبلغ الحقيقة كما قلنا لأنها تبقى مجهولة وتبقى في الطرف الآخر البعيد منا.